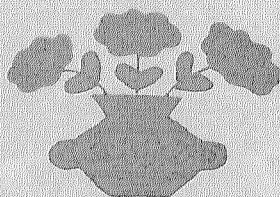


د. زکاء نجيب محمود



موقف من
المنافسة

دار الشروق

موقوفات
الأمير فخر الدين

الطبعة الثانية

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

الطبعة الثالثة

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

الطبعة الرابعة

١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دار الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ - ٣٩٢٩٣٣٣

فاكس : ٣٩٣٤٨١٤ (٠٢) - لكس : SHROK UN 93091

بيروت : ص.ب. : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣

برقيا : داشوريق - لكس : SHOROK 20175 LE

الدكتور زكي نجيب محمود

موقفنا من المينافيزيكا

دار الشروق

المحتويات

الصفحة

مقدمة الطبعة الثانية	ج
مقدمة	س

الفصل الأول

الفلسفة تحليل	١
---------------	---

الفصل الثاني

كانت وفلسفته النقدية	٣٧
----------------------	----

الفصل الثالث

الميتافيزيقا المرفوضة	٦٩
-----------------------	----

الفصل الرابع

نسبية الخير والجمال	١١٠
---------------------	-----

الفصل الخامس

(١) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل - التحليل عند مور	١٤٠
--	-----

الفصل السادس

(٢) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل - التحليل عند برتراند رسل	١٦٢
--	-----

الفصل السابع

(٢) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل - التحليل عند رودلف كارناب	٢٠١
دليل	٢٢٩

مَقْدَمَةُ الطَّبَعَةِ الثَّانِيَةِ

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٥٣ ، ونفدت تلك الطبعة الأولى في سنوات قليلة بعد صدورها ، وكانت طبائع الأمور تقتضي أن يعاد طبع الكتاب فور نفاذه ، لكنني آثرت عندئذ ألا أخرج الكتاب في طبعته الثانية إلا بعد أن يضاف إليه - في صلب نصوصه - شروح توضح الأفكار التي غمضت حقائقها على القارئ ، وذلك إما لاكتفائه بقراءة عجلى تختطف المادة المقروءة خطفاً من أطرافها ، وإما لسيطرة أفكار مسبقة على ذهنه سيطرة انتهت به إلى سوء الفهم ، ثم من يدري ؟ فلعل مؤلف الكتاب لم يحسن العبارة ولم يوضح الغامض ؛ فكان من جراء ذلك كله أن وجهت إلى الكتاب هجمات نقدية ، كنت يومئذ أدرك مواضع بطلانها ، ومن هنا اعتزمت ألا تكون للكتاب طبعة ثانية إلا إذا جاءت مشتملة على ردود تبين لهؤلاء الناقدين مواضع البطلان .

لكن الأعوام أخذت تمضي سراعاً ، عاماً بعد عام ، وكانت كلما انقضى عام منها ، ترك لي وراءه شاغلاً فوق شواغل ، فتزداد دواعي الإرجاء ، حتى أوشتكت على اليأس من أن تشهد الطبعة الثانية نور الحياة ؛ بيد أن سؤال الدارسين والقارئ لم ينفك عن ملاحقتي ؛ فهاذا عسى أن أصنع وقد أضيفت إلى شواغلي الأولى علل وأمراض ، وكيف لا يحدث وقد مضت بعد الطبعة الأولى ثلاثون عاماً ؟ فبات قريباً من المحال أن أحقق ما اعتزمت أداءه بادئ الأمر ، وهو أن أعيد كتابة الكتاب إعادة تتيح لي أن أعرض الأفكار على صورة تتضمن الردود على معارضات الناقدين ، فرأيت أن أكتفي بمقدمة أقدم بها الطبعة الثانية ، واضعاً فيها تلك الردود والشروح في شيء من الإيجاز ، مبقياً على النص القديم كما

هو بغير تعديل بكل ما فيه من قوة وضعف ، ووضوح وغموض ، وحسنات ومآخذ ؛ فلقد بعد به العهد ، وأصبح من حقه أن يصان ليكون بمثابة وثيقة تشهد على فكر المؤلف وطريقة تعبيره عن ذلك الفكر ، في مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل عمره .

٢

كان أوجع نقد وأبشعه ، هو أن اختلط الأمر على الناقدين فخلطوا بين فلسفة ودين ، حتى خيل إلى يومئذ أن بعض هؤلاء الناقدين - على الأقل - لم يقرأوا من الكتاب شيئاً ، وهم إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوانه - في طبعته الأولى - « خرافة الميتافيزيقا » ، قائلين لأنفسهم شيئاً كهذا : الميتافيزيقا هي ما وراء الطبيعة . وما وراء الطبيعة ، هو الغيب ، وأيضاً هو الله سبحانه وتعالى ، واذن فهذه الجوانب الهامة من الإيمان الديني خرافة عند مؤلف هذا الكتاب ؛ أقول إن بعض الناقدين إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوان الكتاب ثم أخذت خواطرهم تتسلسل على النحو المذكور ، وإما أنهم كانوا أقل من ذلك درجة ، وطفقوا يرددون ما يسمعون عن غير وعي ولا دراية .

نعم ، إنهم خلطوا بين فلسفة ودين ؛ فالفيلسوف عندما يقيم بناء الميتافيزيقي - من النوع الذي نرفضه ، لأن هناك نوعاً ثانياً من الميتافيزيقا مقبولاً عندنا ، وسنذكر ذلك بعد حين - أقول إن الفيلسوف عندما يقيم بناء الميتافيزيقي ، إنما يضع في بداية طريقه « مبدأ » معيناً ينطلق منه ، معتقداً - بالطبع - صواب ذلك المبدأ ، وليس لديه من سند يرتكز عليه في ذلك الاعتقاد ، إلا ظنه بأنه قد رأى ذلك المبدأ بحده (أي ببصيرته) رؤية مباشرة ؛ لكن اعتقاده في صواب مبدئه ، لا يمنع فيلسوفاً آخر من أن يضع لنفسه مبدأ آخر يعتقد - بدوره - أنه هو الصواب .

ولنضرب لذلك مثلاً أفلاطون ، ثم أرسطو من بعده ؛ فقد رأى الأول أن الأفكار المجردة التي هي بمثابة النماذج الأولى ، وعلى غرارها جاءت

الكائنات الجزئية ، هي ذات وجود موضوعي مستقل وقائم بذاته ، فالقط الذي تراه أمامك سائراً على أرض غرفتك ، قد خلق وفق « المثل » الأرتي للقط ، وما ذاك المثل إلا فكرة مجردة عن طبيعة القط الجوهرية كيف تكون ، وكيف عرف أفلاطون ذلك ؟ عرفه من رؤية مباشرة رأى بها تلك « المثل » حين صعد إليها في مدارج التأمل الفلسفي حتى بلغها ، وجاء بعده أرسطو ليرى رؤية أخرى فيما يتخذه لنفسه « مبدأ » يقيم عليه بناءه الفلسفي ، وهو فكرة « الصورة » التي من شأنها أن تتجسد المادة فتكون هذا الكائن أو ذلك ، فليست صورة القط - أي جوهر طبيعته - فكرة مجردة مستقلة عن القط ، بل هي سارية فيه مجسدة به ، ... إلى آخر ما يذهب إليه الفيلسوفان في ذلك ، مما يمكن الرجوع إليه في كتب الفلسفة . على أن الأمر الذي يهمنا هنا ، هو أن الفيلسوف المعين مطالب بإقامة البرهان العقلي الذي يبين به صواب مبدئه ، وصواب النتائج التي استدلتها من هذا المبدأ ، والذي نرفضه نحن ، ونطلق عليه صيغة « الخرافة » من عنوان هذا الكتاب ، - كما كان في طبيعته الأولى - ليس هو أن يتخذ الفيلسوف الميتافيزيقي لنفسه ما شاء من « مبدأ » ، ولا هو - بالطبع - النتائج التي استدلتها ، ما دام استدلاله لها جاء على منطق العقل ، بل المرفوض هو أن يبني الفيلسوف بناءه الفكري في ذهنه ، ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء ، فشأن الفيلسوف الميتافيزيقي وهو يقيم البناء العقلي ، نتائج مستمدة من مبادئ ، هو نفسه شأن الرياضي حين يقيم بناءه الرياضي ، مستخرجاً فيه النتائج من المسلمات ، كما نرى - مثلاً - في هندسة أقليدس ، لكن الرياضي إذ يقدم بناءه الرياضي المحكم في روابطه المنطقية ، لا يدعي أنه تصوير للكون الخارجي ؟ وكيف يدعي ذلك ، وهو يعلم أن في مستطاع رياضي آخر أن يضع لنفسه مسلمات أخرى ، فيخرج منها نتائج أخرى ؟ قالبناء الرياضي بحكم عليه « داخلياً » على أساس سلامة الاستدلال ، لا « خارجياً » على أساس مطابقته للواقع . لأن

ما هو صحيح رياضياً قد يأتي مطابقاً للواقع وقد لا يأتي - وهكذا يجب أن تكون الحال بالنسبة للبناءات الميتافيزيقية في الفلسفة .

وأما العقيدة الدينية فأمرها مختلف كل الاختلاف ؛ لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس : إنني أقدم لكم فكرة رأيها ببصيرتي ، بل يقول لهم : إنني أقدم رسالة أوحى بها إلي من عند ربي لأبلغها ؛ وها هنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها ، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه ، أي أن مدار التسليم هو الإيمان .

فكيف ينجي الخلط بين موقفين : أحدهما موقف الميتافيزيقي وهو يقدم للناس بضاعته هو ، مستنداً إلى منطق العقل في إقامة البرهان والآخر هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحياً أوحى به إليه ، ويطلب من الناس إيمانهم بصدق ما يقوله ؛ إنه إذا اعترض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه ، فعليه أن يبين أدلته المنطقية التي تبرر اعتراضه ، وأما إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية ، فذلك ليس لأنه رأى خلافاً في منطق التفكير بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة وكفى .

أفبعد بيان هذا الفرق الشاسع بين الموقفين : الفلسفي والديني ، يمكن أن يقال للمعترض على الفيلسوف الذي يزعم أن بناءه الفكري هو أيضاً تصوير للكون الخارجي ، إنك باعتراضك هذا بمثابة من يعترض على رسالة الدين ؟ ! اللهم سبحانهك .

٣

يوشك الرأي في طبيعة التفكير الميتافيزيقي ، أن يكون على إجماع بأنه هو ذلك التفكير الذي لا يقف ، في تعليقه لما يتصدى لتعليقه ، عند مصادره القرينة ، بل يمعن في الغوص وراء تلك المصادر القرينة حتى يبلغ أقصى ما يمكن بلوغه ؛ فالنظر في الحلل القرينة متروك للعلوم ، فإذا كان علم البيولوجيا - مثلاً - يكفينا لتفسير التكاثر - كائناتاً حياً من كائن حي ، كيف يتم ، فإن الفكر الميتافيزيقي لا يكتفي بهذا المصدر

القريب ، بل يترد بمنطقه خطوة وراء خطوة ، ليعرف ما الحياة نفسها ؟
 لكنه إذا كان هنالك إجماع على هذه الطبيعة العامة للفكر الميتافيزيقي ،
 فإن هذا الإجماع سرعان ما ينحلّ دروباً مختلفة عندما نسأل عن الموضوع
 الذي نرده إلى أصوله الأولى ، ما هو ؟ هنالك فريق يقول إنه الكون
 بكائناته الحية والجمادة ، بشموسه وأقماره ونجومه وهوائه ومائه الخ ،
 هذا هو الذي نريد أن نرده إلى أصله الأول البعيد ، وهنالك فريق آخر
 يفضل أن يوجه بحثه نحو الأفكار لا نحو الأشياء ، فنسأل عن الأفكار
 العلمية ما أصولها الأولى ؟ فكيف نشأ العلم الرياضي ، وكيف نشأت
 العلوم الطبيعية وكيف نشأت النظم المختلفة ؟ وليس السؤال هنا سؤالاً
 عن النشأة التاريخية متى كانت ، بل هو سؤال عن النشأة المنطقية ،
 كيف تأتى للعقل الإنساني أن يفرز علماً رياضياً وعلماً طبيعياً وهكذا ؟
 وقد تسمى الميتافيزيكا التي هي من النوع الأول ، بالميتافيزيكا التأملية ،
 والميتافيزيكا من النوع الثاني ، بالميتافيزيكا النقدية ، ويمكن التمثيل
 للتأملية بالفيلسوف هيجل ، وللقنقدية بالفيلسوف كانط ، وكلاهما ألماني
 من تاريخ الفلسفة الحديثة .

كلا النوعين من الميتافيزيكا عملية فكرية مشروعة ، إذا وقفت عند
 حدود إمكانها ، أما الجانب غير المشروع فهو تجاوز ذلك الإمكان ،
 فتأتي المحاولة كالضرب في هواء ، والرأي عندنا هو أن الميتافيزيكا التأملية
 مقبولة إذا هي وقفت - كما أسلفنا - عند مجرد إقامة البناء الفكري
 النظري ، بأن تفرض لنفسها نقطة ابتداء ، ثم تولد منها النتائج ، فيكون لها
 بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية ، ولكنها تتجاوز مجرد
 إقامة البناء لترغم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل ، وهنا يكون
 موضع الخطأ ، الذي يشبه الخطأ الذي تقع فيه الخرافة ، حين يعزل الناس
 حدثاً بغير علته ، فيقولون - مثلاً - إن مرض المريض علته حين سكن
 الجسد المريض ، أو أن موت المسافر علته نعيق الغراب فوق سطح الدار

ليلة السفر ؛ وهذا الزعم من الميتافيزيقا التأملية هو وحده الذي نرفضه ونصفه بالخرافة .

وأما أن نوجه جهودنا التحليلية نحو العلوم ونتائجها ، لنرى متى تعرج ومتى تستقيم ، وهل هي يقينية الصدق أو أنها لا تزيد في صدقها على درجة من درجات الاحتمال ، فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول .

إننا إذا أخذنا بوجهة النظر التي تجعل الميتافيزيقا - لا محاولة لتحليل الوجود الشئني ورده إلى مصادره الأولى ، بل المحاولة لتحليل قضايا العلوم تحليلاً منطقياً ، يردها إلى جذورها الأولى رداً يتبين منه مدى مشروعية التركيب اللفظي الذي صيغت فيه قضية علمية معينة : أهو متسق الأجزاء بعضها مع بعض ، أم هو منطوق على تناقض مستر ؟ أهو تركيب في طبيعته ما يمكن الباحث من المقابلة بينه وبين ما يشير إليه من حقائق العالم الواقع ، أم هو مشتمل على مفردات لغوية ، وعلاقات رابطة بين المفردات ، تجعل التحقق من الصواب أو الخطأ أمراً محالاً ؟ أقول : إننا لو أخذنا بوجهة النظر التي تجعل الميتافيزيقا تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم ، انتهينا إلى فكرة رائعة بالنسبة إلى الفلسفة وطبيعة عملها ، إذ يتضح لنا في جلاء أن الفلسفة ليست مطالبة بأن يكون لها قضايا خاصة بها ، ولا هي مستطية ذلك حتى إذا أرادته لنفسها ، لأن العلوم المختلفة - كل في ميدانه - هي وحدها المؤهلة بمناهجها للوصول إلى حقائق الكون والإنسان ، وحسب الفلسفة - إذن - أن تسير وراء العلوم تنسقط أقوالها لتصب عليها ضوء التحليل المنطقي ، فتكشف ما قد يكون فيها من خلل يستدعي من العلماء إعادة النظر .

وقد تسألني : ولماذا لا نترك الخبز لخبازه ، فنترك للعلماء أنفسهم تحليل قضاياهم على النحو الذي تشير إليه ؟ وجوابي هو : أن ذلك هو ما يحدث في معظم الحالات ، ففيلسوف العلم هو نفسه - عادة - رجل العلم بعد أن استوفته الأسس التي يبنى عليها علمه ، دون أن يفكر أحد من

الزملاء العلماء في تحليل تلك الأسس ذاتها ، لنرى من أي الجذور جاء نبتها ، كان يقف أحد علماء الرياضياتية - مثلاً - ليحلل « العدد » الذي هو أساس البناء الرياضي ، تحليلاً يبين كيف نبتت فكرة العدد في العقل ؟ هل نبتت في أصولها من التجربة البشرية في فجر ظهور النوع الإنساني ؟ أو هي من مقومات العقل في فطرته ، ولا تحتاج إلى اكتساب من تجربة مع العالم الخارجي ؟ فيكون مثل هذا البحث هو « فلسفة الرياضياتية » .

وشيء كهذا هو ما صنعه « عمانوئيل كانط » في كتابه « نقد العقل الخالص » ، وذلك أنه يادى ذي بدء أراد أن يلتبس طريقاً للبحث الميتافيزيقي يؤدي بنا إلى مثل اليقين الذي نراه في نتائج العلوم الرياضياتية والطبيعية ، فكان منهجه في ذلك هو أن يبدأ بتحليل الوسيلة التي تؤدي بالعقل إلى الوصول إلى الحقائق الرياضياتية ثم الوسيلة التي تؤدي به إلى قوانين العلوم الطبيعية (وقد كان كانط استاذاً للعلوم الطبيعية) فلما أن فرغ من مشروعه التحليلي الضخم في ميدان الرياضياتية وميدان العلوم الطبيعية ، ووصل إلى ما وصل إليه من نتائج ، أدرك أن ذلك التحليل نفسه لقضايا العلم بشطره الرياضي والطبيعي هو الميتافيزيقي ؛ بعد أن كان يظن في البداية أنه إنما قام بذلك التحليل ابتغاء الكشف عن المنهج القويم الذي يعالج به موضوع الميتافيزيقي بعد ذلك ؟ وتلك هي ما أسميناها بالميتافيزيقي النقدية ، في مقابل الميتافيزيقي التأملية ؛ ونحن نقر الأولى ونرفض الثانية للسبب الذي ذكرناه فيما سبق .

٣

ونضيف الآن سبباً آخر ، يدعونا لرفض الميتافيزيقي التأملية ، وهو أن عباراتها - بحكم طبيعة الموضوع - تشتمل دائماً على حدود لا يكون لها معنى إلا في مجالها ؛ فإذا قلنا عن أنواع الجملة إنها ثلاثة من ناحية كونها صادقة حتماً ، أو باطلة حتماً ، أو أنها مما يحتمل الصدق والكذب ، وجدنا الجملة الميتافيزيقي لا تندرج تحت أي قسم من هذه الأقسام . الجملة الصادقة حتماً هي التي تكرر المفهوم الواحد مرتين في صورتين

(ط)

مختلفتين ، إحداهما تحلل مضمون الأخرى ، كأن تقول $2 + 2 = 4$ والفكر أكبر من أي جزء فيه ؛ والجملة الباطلة حتماً هي التي ينقض شرطها الثاني شرطها الأول ، كأن تقول إن المثلث لا تحيط به ثلاثة أضلاع ؛ والجملة التي تحتمل الصدق والكذب هي الجملة التجريبية كأن تقول إن جبل الهملايا صخوره بركانية ؛ وعلى ضوء هذا التقسيم للقضايا من حيث صدقها أو كذبها ، انظر إلى جملة من النوع الذي تورده الميتافيزيقا التأملية في سياقها ، وسنختار جملة قد تبدو للقارئ أنها دالة على معنى من جهة ، وأن معناها هذا صحيح من جهة أخرى ، لكثرة ما ألف القارئ سماعها وسماع أمثالها ، وهي « الخير غاية الوجود » ، وهكذا قال أفلاطون حين جعل مثال الخير قمة لسائر المثل ، فكأنما المثل جميعاً تتجه نحو الخير باعتباره غاية الغايات .

أنظر إلى هذه الجملة ؛ فهل هي من الجمل التحليلية التي نجزم بصوابها بحكم بنائها اللغوي نفسه ، كما حكمنا على جملة « الكل أكبر من أي جزء فيه » ؟ كلا ، إنها ليست كذلك ، لأن تحليلنا « للخير » لا يتضمن أن جزءاً من معناه الضروري هو أن يكون غاية الوجود ؟ فهل الجملة محتملة البطلان بحكم تركيبها اللغوي ؟ كما حكمنا بذلك على جملة « المثلث ليس محوطاً بثلاثة أضلاع » ؟ كلا ، لأن « الخير » و « غاية الوجود » ليس بينهما تناقض داخلي يميز لنا أن نحكم ببطلان الصلة الإيجابية بينهما ؛ أفنقول إذن إن الجملة من النوع التجريبي الذي يكون مرد الحكم بصوابه أو خطئه إلى التجربة ؟ كلا - مرة ثالثة لأنه إذا جاز لنا الزعم بأننا نعرف حقيقة الخير من خبرتنا بالحياة ، فليست « غاية الوجود » جزءاً من تلك الخبرة ، أي أنه محال علينا أن نجد في دنيا التجربة ما يؤيد أو ما ينفي أن يكون الخير غاية للوجود ؛ فما معنى ذلك كله ؟ معناه هو أن الجملة الميتافيزيقية إذا انتزعت من سياقها الذي وردت فيه ، وجدناها غير صالحة للحكم عليها بصدق أو بكذب ، أي أنها ليست قضية منطقية على الإطلاق ؛ إذ أن تعريف القضية المنطقية هو أنها ما يمكن الحكم عليه

بالصدق أو بالكذب ، وبهذا تكون الجملة الميتافيزيقية خالية من المعنى .

٤

وهنا لا بد من وقفة قصيرة نشرح فيها ما نريده عندما نقول إن العبارة الميتافيزيقية من النوع التأملي ، هي عبارة بغير معنى ، إذ أن العبارات ذوات المعنى لا تخرج عن أن تكون واحدة من صنوف ثلاثة أسلفنا ذكرها ، على حين أن العبارة الميتافيزيقية - وضربنا مثلاً لها عبارة « الخير غاية الوجود » - لا تندرج تحت أي صنف من الأصناف الثلاثة ، أقول : لا بد لنا هنا من وقفة قصيرة شارحة ، لأن القارئ يغلب عليه أن يقف ذاهلاً أمام قولنا إن جملة « الخير غاية الوجود » بغير معنى ، إذ هو يشعر بينه وبين نفسه أنه يفهم معناها أوضح الفهم .

ففكرة « المعنى » وما يقصد به ، هي من أهم ما شغل الفلاسفة المعاصرين ، إلى الحد الذي جعل بعضهم يذهب إلى أن تعريف الفلسفة هو أنها « تحديد المعاني » ، وإن الرأي عند هؤلاء الفلاسفة ليشعب عند تحليلهم المعنى كلمة « معنى » : فبهم من جعل معنى اللفظة المعينة هو « الشيء » الحسي نفسه الذي تشير إليه اللفظة ؟ وبهم من وجد مثل هذا التحديد أضيق جداً من أن يشمل جميع الحالات ، فقال إن « المعنى » هو « التصور الذهني » (أي المفهوم) . الذي تشير إليه اللفظة ثم لاحظ فريق ثالث بأن هذه التحديدات تقتصر على اللفظة وهي « اسم » قائم وحده ، على حين أن الأهم هو « الجملة » فقالوا إن الجملة ذات « المعنى » هي تلك التي تتضمن بطريقة مفرداتها وتركيبها ، إمكان التحقق العملي من صدقها ، وإلا فهي جملة بغير معنى .

وهذا هو موقفنا عندما زعمنا أن الجملة الميتافيزيقية التأملية بغير معنى ، وإلا فكيف يكون التحقق من صدق قولنا « الخير غاية الوجود » ؟ وما الفرق - من هذه الناحية - بين هذا القول والقول الذي ينقصه فيزعم أن الشر هو غاية الوجود ؟ كلا القولين سواء في عدم قابليتهما للتحقق من صدق أيهما أو كذبه ، فلا يبقى أمام السامع أو القارئ - في هذه الحالة -

(ك)

إلا أن يحتكم إلى « شعوره » ، (لا إلى منطق العقل) ليرى مع أي القولين يشعر بالرضى .

وها هنا تبرز نقطة ذات أهمية خاصة ، هي الألفاظ الدالة على « قيم » أخلاقية وجمالية ، فلكل كان القارئ العادي لا يكاد يعبأ بما نقوله عن « المطلق » و « الوجود » و « الصورة » وما إلى هذه المعاني الفلسفية المجردة ، فهو شديد الحساسية لما نقوله عن الألفاظ الدالة على قيم الأخلاق بصفة خاصة ؛ ولذلك كان من بين المواضع التي استثارت نفوس الذين وجهوا النقد إلى الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، ما ورد عن « القيم » من أنها معدودة بين المفاهيم الميتافيزيقية التي رفضنا أن يكون لها معنى خارج البناءات الفكرية التي وردت فيها ؛ فأخذت هؤلاء الناقدين ظنون بأن في مثل ذلك القول تنكراً للأخلاق نفسها .

وحقيقة الموقف بعيدة عن ظنونهم تلك بعداً شاسعاً ؛ فلنستعرف ضرباً واحداً من ضروب الفكر الفلسفي تنكر للقيم الأخلاقية والجمالية في ذاتها ، ولكن الأمر أمر تحليل يكشف عن طبيعتها ، وفرق بعيد بين أن تقول عن شيء ما إنه « غير موجود » وبين أن تقول عنه إنه موجود ، وحقيقته هي كذا وكذا ؛ والذي نزعمه عن أي لفظ يشير إلى قيمة أخلاقية أو جمالية ، هو أن دلالة ذلك اللفظ ليست جزءاً من الواقع الخارجي ، ولكنها كائنة في طوية الإنسان وتظهر عندما يفعل ذلك الإنسان بما يراه في مجرى الأحداث الخارجية ، فإذا هو رأى جندياً من بني وطنه يقتل رجلاً من جيش العدو في ساحة القتال ، وحكم على الفصل بأنه « شجاعة » تستحق الثناء ، فإنما جاء الحكم من الطريقة التي ينظر بها صاحب الحكم إلى الموقف الذي رآه وحكم عليه بأنه شجاعة محمودة ، وقد يرى شخص آخر ذلك الموقف نفسه ، بعين أخرى تمقت الحروب على إطلاقتها ، فيحكم على الفعل بأنه ندالة وهمجية ، ومعنى هذا كله هو أن القيم الأخلاقية والجمالية هي ضرب من « الرؤية » التي توجي بها ثقافة الشخص الذي يطلق تلك القيم على المواقف ؛ فليس الاختلاف على قيمة الشجاعة

في ذاتها ، بل الاختلاف على ماهية الموقف الذي يستحق أن تطلق عليه هذه القيمة .

٥

نقطة أخيرة أقدمها إلى القارئ ، ابتغاء مزيد من التوضيح ؛ وأتمنى لو أنه كان في مستطاعي أن أقدمها مكتوبة بمصباح « النيون » الساطعة بنورها ، ليراها الأعشى والمبصر على السواء ، لأنها كانت مصدراً لخلط عجيب ، وتلك هي أن كل ما أكتبه في سبيل التجريبية العلمية ، إنما يقصد به مجال واحد من مجالات القول - وهي كثيرة - وأعني به مجال « العلم » بمعناه الطبيعي التجريبي ، ولم يقل أحد بأن اللغة لم تخلق إلا لهذا المجال العلمي وحده ، فهناك مجالات الشعر ، والنثر الأدبي ، وشتى صنوف التعبير الوجداني على اختلافها ، بل ومجال السحر والخرافة وأساطير الأولين ! نعم ، هنالك هذه المجالات كلها . وبديهي أننا إذ نشترط شروطاً خاصة للعبارة العلمية كي تكون مقبولة على أسس منطقية نجعل لها « معنى » قابلاً للتحقيق ، بحيث يمكن الحكم عليها بالصواب أو بالخطأ ، لم نكن نريد أن تطبق تلك الشروط على قصيدة الشعر أو على قصة بناها الخيال ؟ فلكل صنف من صنوف القول الأخرى - التي ليست من صنف التفكير العلمي - معياره الخاص به ، فللشعر الجيد معياره ، ولأي جنس أدبي غير الشعر معياره ، وهي معايير تختلف كل الاختلاف عن معيار المنطق العقلي الذي تضبط به مناهج القول في دنيا العلوم .

إنه إذا تحدث إلينا متحدث بخبر يرويه عن « هاملت » أو عن مصباح « علاء الدين » ، وأردنا أن نتحقق من صدق روايته ، فلن يكون سبيلنا إلى التحقيق هو الرجوع إلى عالم الطبيعة بأشائها وكائناتها بحثاً عن رجل اسمه « هاملت » بين الرجال ، أو عن شاب ذي مصباح سحري ، بين الشباب ، ولو فعلنا لما وجدنا ، فهل نقول - عندئذ - إن الجملة التي رواها المتحدث عن هاملت أو عن علاء الدين ، مرفوضة لأنها ليست بذات

« معنى » ما دام العالم الواقعي لا يشتمل على موضوع الحديث ؟ كلا ، بل إننا في هذه الحالة نرجع إلى العالم الخاص بكل موضوع على حدة ، فنرجع بالنسبة لهاملت إلى رواية شيكسبير المعروفة كما نرجع بالنسبة لمصباح علاء الدين إلى الحكاية الخاصة به بين حكايات ألف ليلة وليلة ، وهناك نراجع حديث المتحدث على ما ورد في عالمه الخاص .

لكن الأمر يختلف إذا ما كان الخبر المروي لنا ، خبراً عن حقيقة من حقائق العالم المادي من حولنا ، كأن يقال لنا - مثلاً - شيء عن أشعة الضوء وسرعتها وزوايا انكسارها ، أو خبراً عن مياه البحر الأحمر ، أو رياح الخماسين في مصر ، فهذا هنا يتجه التحقيق العلمي نحو الواقع الطبيعي بكل ما لدى الإنسان من حواس ، أو أجهزة تعين تلك الحواس على رقة الإدراك .

ولما كان موضوع اهتمامنا في هذا الكتاب ، هو التفرقة بين ما يجوز قبوله وما لا يجوز قبوله في مجال القول « العلمي » وحده - دون سائر المجالات - قصرنا معاييرنا على موضوع اهتمامنا ، فلم نسلم من هجمات الناقدين الذين لم يكن لهم من دقة النظر ما يفرقون به بين مجال أردناه ومجالات أخرى لم نردّها ، حدثناهم حديثاً عن زيد ، فراحوا يلتمسون التطبيق على عمرو ، فلما لم يجدوا التطبيق موثقاً ، وجهوا التهمة إلى مؤلف الكتاب لا إلى أنفسهم .

أما بعد ، فقد رأيت أن استبدل بعنوان الكتاب في طبعته الأولى - وكان « خرافة الميتافيزيقا » - عنواناً آخر هو « موقف من الميتافيزيقا » ، لعل هذا العنوان الجديد أن يكون أخف وقعاً على الأسماع ، وأقرب إلى الموضوعية والحياد .

وبالله التوفيق

الجزيرة في نوفمبر ١٩٨٢

زكي نجيب محمود

مقدمة

تتمكس صورة العصر على أقلام الكتّاب والمفكرين بإحدى طريقتين ، فهؤلاء الكتّاب والمفكرون إما أن يصوروا واقع الحياة من حولهم تصويراً أميناً ، بحيث يبدو على صفحات كتبهم وجه الحياة القائمة كما هو بملامحه ومعاله وقسماته ولحاته ، أو أن يصوروا هذا الواقع بالثورة عليه ومحاوله قلب أوضاعه ؛ وعندئذ يستطيع القارئ أن ينظر إلى صفحات الكتاب ، لا يرى وجه الحياة كما هو ، بل ليستدله استدلالاً من الصورة الكاملة التي خلقها صاحب الكتاب بفكره ، ليصلح بالكمال الذي رسمه بقلبه ، نقص الحياة الشائبة التي يريد تعويمها وإصلاحها ؛ فالصورة في هذه الحالة الثانية لا تصور الشبيه بشيئه ، بل تدل على الشيء بالإشارة إلى نقيضه ، فلو كان الناس يعيشون — مثلاً — في عصر تسوده القسوة والشدة والعنف ، كان الأرجح أن يكتب بعض المفكرين داعين إلى اصطناع الرحمة والرفق والتسامح ، وإن كانوا يحيون في عصر يسوده التراخي وميوعة المواطن ، فالأرجح كذلك أن يبيح تفكير المفكرين في جعلته أميل إلى دعوة الناس إلى شيء من التماسك والصلابة والشدة ؛ ومن قبيل ذلك أنه إذا انزلق قوم مع نموة الإيمان الساذج وطراوته ، ظهر المفكر الذي يدعوهم إلى التشكك والتعقل كما فعل ديكارت في عصره ؛ وكذلك إن غلا القوم في تقييد أنفسهم بشكائهم العقل ومنطقه ، ظهر المفكر الذي يثير فيهم الوجدان الشاعر ، والقلب النابض الحساس ، كما فعل روسو راداً على فعل فولتير وتابعيه .

وعقيدتي هي أن عصرنا هذا في مصر بصفة خاصة ، يسوده استهتار عجيب في كل شيء ، والذي يهمني الآن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا ، هي ناحية التفكير والتعبير ؛ فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالاً غير مشغول ،

دون أن يطوف ببال للتكلم أو السكائب أذى الشعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس ، بأن يجعل أقوله سنداً من الواقع الذى تراه الأبصار وتمسه الأيدي .

فلو كان هذا « الارتجال » الحر الطليق من قيود الواقع وشكائمه ، مقصوراً على جواب هينة يسيرة من حياتنا ، لما كان الأمر بحاجة إلى جهد يُبذل ، ولكنه ارتجال اتسمت رفقته ، حتى شمل حياتنا العلمية والعملية كلها أو كاد ، بحيث أصبح أسراً مألوفاً أن نرى الحاكم مدسداً يحكم الناس بلا هدأ أو حساب ، والاقتصادي يتعسّدز في مشروعاته عن غير إحصاء وأرقام ، والمعلم يقول القول بلا سند أو دليل .

وهذه كلها — فى حقيقة الأمر — فروع تفرعت عن مشكلة أهم وأضخم ، هى مشكلة الأخلاق التى أحاطت بحياتنا الفردية والاجتماعية من جميع جهاتها ، فتراها باقية فى مظاهر لا تحطها الدين المسرعة الماهرة ؛ وهل من سبيل أمام الرأى أن تحطى عينه هذا الاستخفاف الشامل ، الذى رفع عن كواهل الناس كل شعور بالتهمة فيما يقولون وما يفعلون ؟ لا فرق فى ذلك بين حاكم ومحكوم ، وكذات أقول ألا فرق بين عالم وجاهل ، فهو استخفاف بكل شيء ، قد تغفل فى ثنائياتنا ، واصطبغت بلونه دنائنا بكل ما فيها من جليل وتافه ، حتى أصبح التمسب للحق على عسر الطريق ومشقة ، هو الحقيق منا بالسخرية والضحك .

وهذا كتاب يتشدد فى الشروط المفروضة على المتكلم الجاد إذا ما نطق بمباراة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى رهوس الآخرين ؛ فلئن كانت الفلسفة فى هذا الكتاب مدار الحديث ، وإن كانت الميافيزيقا هدف النقد والمدم ، فما ذلك إلا لنضع متوالاً أمام القارئ ينسج عليه عباراته ، ومقياساً يميز به ما يصلح أن يكون قولاً علمياً مقبولا وما لا يصلح — نعم إنه واجد

ها هنا شروطاً تضيق مجال القول إلى حد بعيد ، لكن ما حيلتنا إن كان القول الصادق لا يماز هذا المجال الضيق الضئيل ؟

وإني أصارح القارئ منذ فاتحة الكتاب ، بأنه مقبل على صفحات لم تكتب للتسلية والهوى ، لكنه إن صادف في دراسته للكتاب شيئاً من العسر والمشقة ، وبخاصة في الفصول التي تناولت فن التحليل الفلسفي ، وهي الفصول الثلاثة الأخيرة ، فأمل أن يجد بعد ذلك جزءاً ما تكبد من مشقة وعسر ، وجزءاً هو أن يُلمَّ بطرف رئيسي هام من التفكير الفلسفي المعاصر ، لعله بذلك أن يشارك أصحاب الفكر في عصره تفكيرهم ، وتلك هي الوسيلة التي لا وسيلة سواها أمام الإنسان ليحيا في العصر الذي أراد له الله أن يعيش فيه .

سيجد القارئ في الفصل الأول من هذا الكتاب عرضاً وتأيداً للفكرة القائلة بأنه لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أي جزء منه ، وكل مهمته أن يحلل العبارات التي يقولها العلماء في أبحاثهم العلمية والناس في حياتهم اليومية ، تحليلًا يبين مكنون هذه العبارات حتى نطمئن جميعاً إلى سلامة ما يقال ؛ إذ هي مهزلة الماهزل أن يجلس الفيلسوف على كرسيه في عقر داره مُسنداً رأسه على راحتيه ، زاحماً لنا ولنفسه أنه يفكر في حقيقة العالم ، كأنما العلماء أمام مخابريهم وموازينهم ومقاييسهم يلهون ويعبثون ولا يباحثون عن حقيقة العالم بحثاً هو أجدى على الناس من ألف رسالة فلسفية في هذا السبيل .

وفي الفصل الثاني بحث في الفلسفة النقدية عدد « كانت » أردت به أن أسوق للشكوك بالدراسات الفلسفية مثلاً فنينا للتحليل الفلسفي كيف بلغ حداً بعيداً من الدقة والعمق على يدي رجل من أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله ، فإن وجد القارئ المادى مشقة في تتبع هذا الفصل ، فليتركه حيناً حتى

تنهياً له الدراسة التي تعينه على ذلك ، ولن يؤثر هذا أثراً ملحوظاً في تتبعه
للفكرة الرئيسية التي كُتِبَ الكتاب من أجلها .

وفي الفصل الثالث تحديد للميتافيزيقا بالمعنى الذي نرفضه ، وقد حددناها
بأنها مجموعة العبارات التي تحتوي على كلمات لا ترمز إلى شيء مما تقع عليه
حواس الإنسان فعلاً أو إمكاناً ؛ ويحيىء بعد ذلك الفصل الرابع على سبيل
التطبيقات ، إذ جعلناه خاصاً بالبحث في الجدل التي يعبرها قائلوها عن « القيم »
الأخلاقية والجمالية ؛ وقد بيّنا أن أمثال هذه العبارات فارغة من المعنى ؛ فكل
عبارة يقولها قائلها ليحكم على فعل بأنه خير أو على شيء بأنه جميل ، إن هي
إلا تعبير منه عن ذات نفسه ولا تدل في العالم الواقع على شيء ، وبالتالي لا يجوز
أن تكون موضعاً للنقاش والجدل ، لأن العالم الخارجي — عالم الأشياء —
لا خير فيه ولا جمال ، كما أنه لا شرف فيه ولا قبح ، فهذه كلها كلمات دالة على
شعور المتكلم نحو الأشياء من حب لها أو كراهية ، بحكم تربيته ونشأته .

وأما الفصول الثلاثة الأخيرة ، فكلها عرض لطرائق التحليل عند الفلاسفة
المعاصرين ؛ لأننا إذ نرفض ما نرفضه من عبارات ، لا نبنى ذلك على ميول
وأهواء ، وإنما نرفضه على أساس تحليل هذه العبارات المرفوضة نفسها تحليلاً
يدل على أنها فارغة لا تعنى شيئاً ولا تدل على شيء .

هذا هو الكتاب الذي أقدمه للقراء عامة ، والمشتغلين بالدراسات الفلسفية
بصفة خاصة ، والأمل يحدوني أن يحىء عاملاً متواضعاً من جملة العوامل الكثيرة
التي تؤثر في توجيه الفكر العربي . وسأعذ القارئ صديقاً إن أيد وجهة النظر التي
عرضتها في الكتاب ، أو عارضها ، لأنه في كلتا الحالتين سيخرج متأثراً بما قرأ .

زكي نجيب محمود

القاهرة في أبريل ١٩٥٢

الفصل الأول

الفلسفة تحليل

١

أُلبِثَ الناس أن ينظروا بالمنطق ذى القيمتين إلى القول يقولُه القائل ليخبر به خيراً ؛ أى أنهم قد أَلِفُوا أن يحكموا على الخبر يأتيهم به المتكلم ، بأحد شيئين : فهو عندهم إما صواب أو خطأ ، ولا ثالث لهذين القرضين ؛ حتى جاء المناطقة المحدثون ، فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليديين حكماً ثالثاً ، هو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يحمل إلى السامع معنى ، فلا يجوز وصفه عندئذ بصواب أو خطأ ، وبالتالي لا يجوز أن يكون موضع أخذ وردٍّ وبحث ومناقشة ؛ فقولنا عن العدد ٢ — مثلاً — إنه زوجي قول صحيح ، وقولنا عنه إنه فردي قول خاطئ ، وأما قولنا عنه إنه « عدد أبيض » فكلام فارغ لا يكون صواباً ولا خطأ .

والفرق واضح بين الكلام الخاطئ والكلام الفارغ ، فالأول يرسم لنا صورة إلا أنها لا تصور الحق ، والثاني لا يصور شيئاً ؛ فإذا قلتُ لك إن المصريين عددهم خمسون مليوناً من الأنفس ، فقد قلتُ لك خيراً مكذوباً ، بمعنى أننى قد صورتُ لك به صورة لا تطابق حقيقة الواقع ، فأنت تستطيع أن تتصور حالة يكون عدد المصريين فيها خمسين مليوناً ، لكنك إذا أردت أن تراجع الحالة الواقعة فعلاً بالصورة التي رسمتها لنفسك ، ألفت بين الصورتين اختلافاً ، وفي هذا يكون المعنى الخطأ ، إذ نقول عن الخبر إنه خاطئ ؛ أما إذا قلتُ لك « إن المصريين عددهم أربع مئة تجسمة » ، فقد قلتُ لك كلاماً فارغاً خالياً من المعنى ، على الرغم من أن كل كلمة على حدة لها معناها الخاص المعلوم إذا ما وُضِعَتْ في

سياقها الصحيح ؛ فنل هذا الكلام الفارغ لا يقال عنه إنه خطأ ، لأننا قد اصطالحنا على أن يكون معنى الخطأ اختلافاً بين الصورة التي يرسمها الكلام وبين الحالة الواقعة فعلاً ، فإذا لو كان القول لا يرسم صورة كائنة ما كانت ؟ عندئذ لا تكون موازنة بين الحالة الواقعة وبين صورة ما ، وبالتالي لا يكون حكم بخطأ ، دعه عليك أن يكون الحكم بصواب .

وقد يميز للقول الخاطيء في حقيقة أمره ، أن يمتقد في صوابه أحد الناس فيدافع عنه ، وفي مثل هذه الحالة يحق — طبعاً — أن شاء أن يرُدَّ هذا الخطيء عن خطئه ؛ أقول إن ذلك جائز الحدوث ، لأن هنالك حالة واقعة فعلاً ، لا تعتمد في واقعتها على عقيدة المتكلم الأول ولا على عقيدة المتكلم الثاني ؛ وسبيل المناقشة بين الخصمين هو أن يحاول كل منهما أن يفتح عين زميله على تلك الحالة الواقعة لكي يَبْصُرَ بحقيقة تفصيلاتها ، فمن وَجَدَ منهما أن كلامه عنها لم يكن صورة صادقة مطابقة لتلك التفصيلات ، عرف أنه أخطأ ، ثم ارتدَّ إلى الصواب ؛ فافرض مثلاً أن هنالك حالة واقعة فعلاً ، هي أن الطمى الذى يحمله النيل في فيضانه أثناء الصيف ، آت من هضبة الجبشة ، ثم افرض إلى جانب ذلك رَجُلَيْنِ : أحدهما « يعتقد » في صدق العبارة الآتية « النيل ينقل الطمى أيام الفيضان من أوغندا » ؛ والثانى يعلم أن ذلك قول خاطيء ، ويريد أن يرُدَّ صاحبه إلى الصواب ؛ ها هنا يكون مدار المناقشة بين الرجلين هو الحالة الواقعة فعلاً ، والتي لا تعتمد واقعتها على عقيدة أىٍّ منهما ، وقد يستطيع الثانى أن يفتح عين الأول على تلك الحالة الواقعة . فيعلم أن الصورة التي كان رسمها بقوله : إن النيل ينقل الطمى من أوغندا ، لا تطابق الواقع فيرتدَّ عنها إذا أراد لنفسه صواباً .

من ذلك ترى أن المناقشة جائزة حين يكون القول خاطئاً ، لكنها ليست بذات موضوع إذا كان كلام المتكلم فارغاً ، لأنه لن يكون هنالك « صورة » مرسومة بالكلام ، حتى نستطيع أن نوازن بين الأصل وصورته ، لنترى إن كان

بينهما تطابق أو لم يكن ؛ هبى زعمت لك « أن المصريين أرباع مجسدة » —
فإذا أنت قائل إزاء هذا الزعم تأييداً أو تنقيداً ؟ لا شيء ، لأن الكلام لم يرسم
صورة يمكن مقارنتها بأصلٍ هناك ، فلا تأييد ولا تنقيد ، أعنى أن المناقشة تنفى
من أساسها .

والغاية التي يهدف إليها هذا الكتاب ، هي أن يبين أن « الميتافيزيقا »^(١)
كلامها كله فارغ من هذا القبيل ، لا يرسم صورة ، ولا يحمل معنى ، وبالتالي
لا يجوز فيها البحث واختلاف الرأي ؛ فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له
معنى ، وجب أطراح الفلسفة التأملية — وهو اسم آخر نطلقه على الأبحاث
الميتافيزيقية — وما يدور مدارها من صنوف التفكير ، بحيث لا يبقى بين أيدينا
في دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضة .

٢

إننى لأرجو أن يتبين القارئ في وضوح خلال قراءته لهذا الكتاب ، أن
« المشكلات الفلسفية » المزعومة إنما نشأت من طريقة استعمال « الفلاسفة »
للألفاظ والمبارات ، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والمبارات على نحو يختلف عن
الطريقة التي اتفق الناس فيها بينهم — اتفاقاً مفهوماً بالعرف — على أن يستخدموا
بها تلك الرموز اللغوية ، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم ؛ وقد
لا يظهر فيها هذا الجانب إلا بعد تحليل ، فنؤخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها
« مشكلات » تستدعى التفكير والتأمل ، وتنتظر الحل والجواب ؛ والحق أنها
أخلاق من رموز لا تدل على شيء ألبتة ، فإذا استوجبت منا شيئاً فهو حذفها
حذفاً من قائمة الكلام المقبول ؛ يقول « وتجنشعين » : « معظم ما كتب من

(١) كلمة « الميتافيزيقا » مستعملة هنا بمعنى سنحدده تفصيلاً فيما بعد ، ونكتفي الآن بالقول
إن الميتافيزيقا المفروضة هي مجموعة المبارات التي تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس .

قضائيا وما سئل من أسئلة عن الموضوعات الفلسفية ، ليس باطلا فحسب ، بل خاليا من المعنى ؛ فلنستطيع لذلك أن نجيب عن هذه الأسئلة إطلاقا ، وكل ما نستطيعه حيالها هو أن نقرر خلوها من المعنى ؛ إن معظم أسئلة الفلاسفة وقضاياهم ناتجة عن عدم فهمنا للمطلق لثقتنا ... فلا يجب إذن أن تكون أعقق بمشكلاتهم ليست بمشكلات^(١) .

إن الكلمات والعبارات التي تتألف منها اللغة ، رموز اصطلاح الناس على استخدامها بطريقة معينة ليتم التفاهم ، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدي هذا الذي خلقت من أجله ، أعنى لو وجدنا عبارة قالها قائلها ليفهم عنه السامع ، ثم تبين أنها بحكم تركيبها يستحيل أن تنقل إلى السامع شيئا ، كان حتما علينا أن نرفض قبولها جزءا من لغة التفاهم ، وكان لا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم . على أن الكلام لا يكون مفهوما عند السامع ، إلا إذا كان في استطاع هذا السامع أن يتصور طريقة لتحقيقه وتصديقه إذا أراد ؛ فإذا قلت لصاحبي : « إن في هذا الصندوق أربع برتقالات » ثم إذا كان صاحبي هذا متفقاً معي على مدلولات « صندوق » و « أربعة » و « برتقالة » — فضلا عن مدلولات الكلمات البنائية « إن » و « في » و « هذا » — كان في إمكانه أن يحقق هذا الذي أزعجه له ، فإن وجد القول مطابقا للواقع صدّقه ، وإلا فهو قول كاذب ؛ وفي كلتا الحالين — حالي صدقه أو كذبه — يكون القول كلاما مفهوما ، لأنه رسم لسامعه الصورة التي يتوقع أن يجدها في عالم الواقع .

لكن قارن هذا بكل من العبارتين الآتيتين :

(١) إن في هذا الصندوق أربع مشقرات .

(٢) الإنسان حرارة لها زاويتان قائمتان .

تجد أن العبارة الأولى غير ذات معنى ، لاحتوائها على كلمة « مشقرات »

(١) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus ٤.٠.٣

التي لا مدلول لها فيما اتفق عليه الناس من رموز دالة ، فلا يعلم السامع ماذا عساه واجد في الصندوق إذا أراد أن يتثبت من صدق ما قاله القائل ؛ والعبارة الثانية غير ذات معنى كذلك ، على الرغم من أن كل لفظة منها ذات مدلول متفق عليه ، لأن الألفاظ قد وضعت في غير سياقاتها الذي يجعلها ذات معنى ؛ فإذا أنت صانع بمثل هاتين العبارتين لو صادفتكما فيما تقرأ أو تسمع ؟ إنك لن تتردد في حذفهما وإهمال شأنهما ، لأنه من العبث أن تقف عندهما متفكراً متدبراً .

ونحن زاعمون لك الآن أن كل عبارة ميتافيزيقية هي من أحد هذين النوعين ؛ فهي إما مشتملة على كلمة أو كلمات لم ينفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة ، أو مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق الناس على مدلولاتها ، لكنها وضعت في غير السياق الذي يجعلها تفيد معناها ؛ وإذا فالعبارات الميتافيزيقية فارغة من المعنى ، وليس لنا بدٌّ من حذفها^(١) .

وانظر إلى هذه الأمثلة الآتية مما يقوله الميتافيزيقيون ، نسوقها لك متحجبين ، ليتضح المعنى المراد ؛ على أننا سنعود في بقية الكتاب إلى تفصيل القول في طرائق التحليل التي تكشف لنا عن سخف العبارات الميتافيزيقية ، لأنه كثيراً جداً ما نتوهم للوهلة الأولى أن عبارة معينة ذات معنى مفهوم ، حتى إذا ما حللتها وأمعنت في تحليلها ، وجدتها منطوية على خلاء ، بل على ما هو شر من الخلاء ، لأنها تخدع خديعة إيجابية حين توهمنا أنها ذات معنى ودلالة ، وقد يستتبع معناها الوهمي كثيراً من أوجه النشاط والعمل ، والأمس كله ضلال في ضلال .

* * *

فليس على الفيلسوف الميتافيزيقي من بأس في أن يقول — مثلاً — إن « الروح عنصر بسيط^(٢) » كما قد يقول زميله العالم إن « الذهب عنصر بسيط » ؛

(١) Weinberg, J. R., An Examination of Logical Positivism : ص ١٨٤

(٢) أفلاطون في معاورة فيدون — انظر « معاورات أفلاطون » تعريب المؤلف ، ص ٢١٤ وما بعدها .

لكن زميله العالم حين يقول ذلك عن الذهب ، فإنما يقوله وأنايب المعامل تحت يديه ، وهناك قطعة الذهب ، فيظل يحاورها بتجاربه أمام المشاهدين ، حتى لا يجد أحدٌ بُدًا من التسليم بأن قطعة الذهب ستظل ذهباً ، ولا تتحلل إلى عناصر أخرى ، وبهذا يكون الذهب عنصراً بسيطاً ، وبهذا نفسه أيضاً يتحدد معنى كلمتي «عنصر بسيط» ، وهو ألا يكون الشيء قابلاً للتحلل إلى أجزاء مختلفة الخصائص ، فأى جزء منه كأي جزء آخر ؛ أما صاحبنا الفيلسوف حين يقول القول نفسه عن «الروح» ، فهو يستحلُّ لنفسه ألا يقتيد بهذه الضوابط والمراجعات ، فلا أنايب هناك ولا معامل ولا «روح» بين أصابعه ؛ إنه نطق بصوت زاحما أنه رمز إلى شيء بين الأشياء ، ثم زعم أن ذلك الشيء المرموز له من صفاته أنه لا يتحلل إلى أجزاء مختلفة ، بل مهما حللته وجدت أجزاءه متشابهة بعضها مع بعض ... هذا جميل ، ونريد الآن أن نعرف مدى صدق هذا الزعم ، فأول ما نلتصه في هذا السبيل ، هو أن نمسك بذلك الشيء لِنَحْضُرَهُ ، فلا نجد بين الأشياء ؛ ماذا حلل فيلسوفنا — إذاً — فوجدته متشابه الأجزاء ؟ أين المسمى الذي أطلق عليه اسم «روح» ثم راح يزعم له الصفات ؟ إن موضع الجدل الآن ليس هو أن يقال عن الروح بسيطة كالذهب أو مركبة كالبرونز ، بل هو أن الشيء الذي يوصف بالبساطة أو يوصف بالتركيب ، ليس كائنًا بين الأشياء ؛ فما الفرق بين أن تقول «إن الروح عنصر بسيط» وأن تقول «إن السُّوح عنصر بسيط» — حين يكون لفظ «السوح» رمزاً لشيء مرموز له ؟ — أنا في كلتا الحالين صفر اليدين من الشيء المراد تحليله لمعرفة بساطته أو تركيبه — ولما كان الكلام المفهوم كما قدمنا ، هو وحده الكلام الذي يمكن التحقق من صدقه أو كذبه ، كانت العبارة السابقة بغير معنى ، وكان الزعم بأنها «مشكلة» فلسفية ناشئاً من استخدام رمز بغير مدلول .

احذف كلمة «روح» وضع الرمز «س» ، وقل : «س عنصر بسيط» ؛

ثم اشترط أن يكون معنى بساطة العنصر ألا يتحلل إلى أجزاء من غير نوع واحد؛ ثم حاول أن تحكم بالصدق أو بالكذب على عبارة «س عنصر بسيط» تجد حكمك هذا مستحيلاً ما لم تعرف أولاً أى شيء بين الأشياء ترمز إليه «س» فإن وضعنا مكان «س» كلمة «هواء» وقلنا «الهواء عنصر بسيط» كان الكلام كاذباً لأن الهواء مركب من أكثر من عنصر واحد، وإن وضعنا مكان «س» كلمة «أوكسجين» وقلنا: «الأوكسجين عنصر بسيط» كان الكلام صادقاً، لأن الأوكسجين لا يمكن تحليله إلى أجزاء تختلف بعضها عن بعض؛ وفي كلتا الحالتين السابقتين يكون الكلام مفهوماً، لأننا وجدنا «الشيء» الموصوف بالبساطة كذباً في الحالة الأولى وصدقاً في الحالة الثانية؛ لكن ضع مكان «س» كلمة «سوح» وقل: «السوح عنصر بسيط»، فهل تستطيع الحكم بالصدق أو بالكذب قبل أن تعرف ماذا عسى أن يكون هذا «السوح» لتأخذ في تحليله ومعرفة بساطته أو تركيبه؟ وإن كان ذلك كذلك، فالأمر نفسه يقال عن عبارة «الروح عنصر بسيط» — هذا كلام فارغ من المعنى، لأن فيه رمزاً لا يشير إلى سموزله بين عالم الأشياء؛ فلا إشكال هناك فيما عدا مجاوزة التكلم حدود الكلام المفهوم — يقول «ريودلف كارناب»^(١) في ذلك ما يلي: «لو تقدم لك عالم بقضية لا يمكنك أن تستنبط منها ما عساك أن تدركه بالحس، فإذا يكون موقفك إزاءه؟ افرض مثلاً أنه زعم لك أن الأجسام ليست فقط تتأثر في مجال الجاذبية تبعاً لقوانين الجاذبية المعروفة، بل أضاف إلى ذلك زعماً آخر، وهو أن للأجسام مجالاً آخر تتأثر فيه أيضاً، وهو مجال «اللاذبية» — فإذا سألته: ماذا عساى أن أشاهد في ظواهر الأجسام مما ينتج عن هذا المجال «اللاذبي» تبعاً للنظرية المزعومة؟ وأجاب بأنه ليس هناك أثر مما تمكن مشاهدته بالحواس؛ أو بعبارة أخرى إذا سألته هذا السؤال فاعترف بعجزه عن تقديم طريقة معلومة يمكننا بمقتضاها أن

١٤ - ١٣ : Carnap, Rudolf, The Logical Syntax of Language (١)

نعم ما يمكن مشاهدته بالحس مما يطرأ على الأجسام في مجالها « اللادني » — فإذا
يكون موقفك إزاءه ؟ لا شك أنك ستقف من كلامه موقفك من الكلام الذي
يتخذ صورة الكلام وليس منه — إن كلامه فارغ لا يتحدث به عن شيء قط .

وليس على الفيلسوف من بأس — مثلاً ثانياً — في أن يسأل : « هل للماني
الكلية التي في الذهن يقابلها أو لا يقابلها مسميات في العالم الخارجي ؟ »^(٢) كما
يسأل زميله الاقتصادي : هل أوراق النقد التي في السوق يقابلها أو لا يقابلها
رصيد من الذهب في خزائن المصارف ؟ لكن العالم الاقتصادي حين يسأل
سؤاله ، يعرف كيف تكون الوسيلة إلى جوابه ؛ فهذه هي أوراق النقد تراها
وتلمسها ونعم أن عددها كذا وقيمتها المكتوبة عليها كيت ، وهذا هو رصيد
الذهب ووزنه كذا وقيمته كيت ؛ وإذا فأوراق النقد تساوي رصيد الذهب في
القيمة أو لا تساويه ؛ وأما الفيلسوف فيسأل سؤاله وليس هنالك أمامه « معان
كلية » يستطيع لها وزناً أو قياساً ... إنه يحاول أن يوازن بين طرفين ، مع أن
أحد الطرفين لا وجود له ولا يمكن أن يكون له وجود في عالم الأشياء ، لأن عالم
الأشياء مؤلف كله من جزئيات ، لكل جزئ من مكنه وزمانه ، وأما « المعنى
الكلّي » فليس هناك ، ليس هو على المقاعد ولا في الخزائن ؛ فكيف أبحث عما
يقابله وهو نفسه غير موجود ؟ هب سائلاً سألك : هل « للمعنى الكلّي » صورة في
المرآة التي في غرفتك ؟ فعلاً تبحث في صفحة مرآتك لكي تجيب بالإثبات أو بالنفي ؟
إن فيلسوفنا حين يحاول الموازنة بين « المعاني الكلية » في ناحية و « الأشياء »
في ناحية أخرى ، ليعلم إن كانت للأولى مقابلات في الثانية ، إنما يوهم نفسه بأنه
« يوازن » مع أن « الموازنة » مستحيلة لأن كل كفة من كفتي الميزان لا بد لها

(١) مشكلة المعاني الكلية معروضة بغير من التفصيل في كتابي « المنطق الرضمي »

من « شيء » يوضع عليها لقيم الموازنة — لكن فيلسوفنا رغم هذه الاستحالة ، ما يزال يسأل سؤاله باحثاً عن جواب ، ثم لا يجد الجواب ، فيقول : إنها « مشكلة فلسفية » تتطلب التفكير والحل ؛ والحقيقة هي ألا جواب لأنه لا سؤال ، فلا يكفي أن ترص الكلمات رصاً وتضع علامة الاستفهام في آخرها ليكون ثمة سؤال ينتظر الجواب ، بل لا بد أن يكون هناك « الشيء » الذي هو موضع التساؤل ، حتى يمكن الجواب — يقول « وتجنشتين »^(١) : « الجواب الذي لا يمكن التعبير عنه ، سؤاله كذلك لا يمكن التعبير عنه فاللفظ [الذي يستحيل الجواب عنه] ليس له وجود » .

وليس على الفيلسوف بأس في أن يقول — مثلاً ثالثاً — إن الشيء المادى لا يوجد إلا وهو مدرك^(٢) ، على نحو ما يقول زميله العالم — مثلاً — إن الزئبق الصلب لا يوجد إلا والحرارة أقل من ٣٨٨٨٦ درجة تحت الصفر بمقياس فهرنهايت ؛ لكن العالم الطبيعي حين يقول ذلك ، في مستطاعه أن يمسك ببضعة من زئبق سائل في أنبوبة ، وأن يأخذ في خفض درجة حرارته درجة درجة ، ليرى هو ومن أراد أن يرى معه ، في أية درجة سيتحول الزئبق السائل إلى زئبق صلب ؛ وإذا فقد شاهد الزئبق في الحالتين : في الحالة التي كانت درجة الحرارة فيها أكثر من ٣٨٨٨٦ تحت الصفر بمقياس فهرنهايت ، وفي الحالة التي كانت درجة الحرارة فيها دون ذلك ، فرأى أن الزئبق لا يكون متجسداً إلا في الحالة الثانية دون الأولى — أما زميلنا الفيلسوف حين يصوغ قضيته على هذا القرار ، قائلاً إن الشيء لا يوجد إلا وهو مدرك ، فليس في وسعه أن يتخبر إلا حالة واحدة ، وهي عند ما يكون الشيء مدركاً ... إننى الآن أنظر إلى خزانة كتبى ، فأرى فيها صفوفاً من الكتب خلف لوح الزجاج ، لكننى لا أرى الكتب

(١) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus : ٦٠٥

(٢) هو مذهب « بإزكى » المروف .

التي رصّمتها في أجزاء الخزانة التي تحجبها أبواب خشبية ، فبناء على هذا المبدأ
الفلسفي المذكور ، لا أحكم بالوجود إلا على الكتب التي أراها . وأما الكتب
التي لا أراها الآن لاحتجابها وراء الحواجز الخشبية فهي غير موجودة ، ففسأل
فيلسوفنا : كيف لا تكون موجودة وقد رأيتها منذ لحظة حين فتحت الأبواب
الخشبية ، كما أستطيع أن أراها بعد لحظة إذا كشفت عنها النطاء من جديد ؟
فيجيبك : إنها كانت موجودة منذ لحظة لذلك كنت تدركها ، وقد توجد بعد
لحظة لذلك ستدركها ، وأما الآن فهي ليست موجودة لأنها غير مُدْرَكَة —
أعود فأقول : إن فيلسوف هذا المبدأ قد أشار في مبدئه هذا إلى حالتين : حالة
إدراكه للشيء وحالة عدم إدراكه له ، ثم قال إن الشيء يكون موجوداً في الحالة
الأولى دون الثانية ، مع أن الحالة الثانية — بحكم التسمية نفسها — لا تقع في
حدود خبرته وبالتالي لا يميز له الكلام فيها .

إن أمثال هذه « المشكلات الفلسفية » المزعومة إن هي إلا اسب بالأنفاظ ؛
فنحن إذ نقول : « إن الشيء لا يوجد إلا وهو مُدْرَك » إنما نسعمل كلمة « يوجد »
بمعنى « يدرك » فكأننا نقول : « إن الشيء لا يُدْرَك إلا وهو مُدْرَك » وهو
تحصيل حاصل لا يفيد شيئاً .



ومن هذا القبيل نفسه « مشكلة فلسفية » أخرى — وهو تمثّل رابع
نسوقه لما تزعمه الفلسفة من مشكلات — وأعني مشكلة الإدراك الحسي شيء ما ،
فهل يجوز لي أن أحكم بوجود الشيء نفسه في الخارج مع أن كل ما لدى منه
حاضرات حسية ؟ أمثال ذلك : إنني أرى الساعة الآن قائمة على مكنتي ، وأسمع
دقاتها ، فكل ما لدى منها الطباع لوني على عيني واهتزاز صوتي في أذني ، فهل
تمثّل هذه الحاضرات الحسية شيئاً خارجاً موضوعاً هنالك على سطح المكتب بعيداً
عني ، أم أن حقيقة الساعة هي هذا الانطباع اللوني والاهتزاز الصوتي لا أكثر ؟

والحق أنك لو اعنت في الأمر قليلا ، لما رأيت فيه إشكالا ، لأن المشكلة المزعومة هنا — كما هي الحال في المثل السابق — قد نشأت من طريقة استعمالنا للكلمات ، وليست هي بالمشكلة التي تدور حول الوقائع ذاتها ؛ ولكي نتصور ما نريده ، افرض لنفسك شخصين مختلفا مذهباً ، أما أحدهما فيقول بأن الحاضرات الحسية مُعْطَيَات جاءتنا من شيء خارجي ، وأما الآخر فيقول بالمذهب الثاني وهو أن الحاضرات الحسية هي كل ما هنالك من حقيقة ، ولا شيء خارجي هناك ؛ فكيف السبيل لأحد الرجلين أن يفتق الآخر كي ينحسم ما بينهما من خلاف ؟ ليس هنالك من سبيل لأنهما لا يختلفان على واقعة بذاتها ، حتى يمكنهما الرجوع إليها في تصديق أحدهما وتكذيب الآخر ، وإنما الاختلاف على « الاسم » الذي يطلقه كل منهما على تفصيلات الموقف الذي هما بصدد ، والذي لا خلاف بينهما على تفصيلاته ، فأحدهما « يفضل » أن « يسمى » الموقف بلفظي « حاضرات حسية » وأما الآخر فيؤثر أن يطلق على الموقف نفسه اسماً آخر ، هو « شيء خارجي » — ولزيادة الإيضاح نقول : افرض أن رجلين قد شاهدا وما سائران معا في الطريق ، حيواناً معيناً ، لا يختلفان على وصف ما يشاهدان منه ، أي أنه لو طلب لكل منهما أن يذكر كل التفصيلات التي تتجمع لديه عن الحيوان المشاهد ، لجاء الوصف في كلتا الحالتين متطابقاً أتم التطابق ، ثم افرض بعد ذلك أن أحد الرجلين قد أصر على أن يسمى هذا الذي يراه « ذئباً » بينما أصر الآخر على أن يسميه « ثعلباً » ، أفلا يكون الاختلاف بينهما على التسمية دون الخبرة التي يخبرانها ؟ إنه إذا أراد أحدهما أن يصحح الآخر ، فلا يرجع به إلى شيء من تفصيلات المشاهدة ، لأنه لا اختلاف عليها ، وإن جاز أن تقوم بينهما مناقشة في أمر اختلافهما ، فينبغي أن تكون المناقشة في أي التسميتين « أفضل » — مثل هذا هو الاختلاف الذي يقوم بين الفلاسفة حين يقول فريق منهم : إننا ندرك الحاضرات الحسية وحدها ، ويقول فريق آخر بل إننا ندرك الأشياء الخارجية التي

بعثت إلينا بتلك للمعطيات الحسية : لا اختلاف بين الفريقين على تفصيلات الخبرة ، فابقع في خبرة الفريق الأول هو نفسه ما يقع في خبرة الفريق الثاني ، إنما أثر الفريق الأول أن يسمى هذا النوع المعين من الخبرة « حاضرات حسية » ، بينما اختار الفريق الآخر أن يسميه « أشياء خارجية » فإذا جاز للفريقين أن يقوم بينهما مناقشة وبحث ، فينبغي أن ينحصر الأمر في اختيار أفضل الاسمين للدلالة على الموقف لا أكثر ولا أقل .

ومثّل خامس وأخير ، نسوقه لك توضيحاً لما أردناه ، حين زعمنا أن العبارات الميتافيزيقية أقوال فارغة من المدلول والمعنى ، وأن « المشكلات الفلسفية » وليدة لسبب بالألفاظ لا أكثر ولا أقل — يقول « برادلي » وهو من أعظم الفلاسفة الإنجليز المحدثين — يقول هذه العبارة الآتية في سياق كتابه المشهور « المظهر والحقيقة »^(١) : « يدخل المطلق في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ؛ ومعنى ذلك عنده — فيما أظن — أن العالم في سيرة التطور الذي جعل يتقدم به من الحالة السديمية إلى الحالة التي هو عليها الآن ، بما فيها من نبات وحيوان وإنسان ، قد تأثر بعدة عوامل من بينها عامل اسمه « المطلق » ؛ لكن هذا « المطلق » — على الرغم من أنه قد عمل على تطور العالم وتقدمه من حالة إلى حالة — فإنه هو نفسه ثابت على حالة واحدة ، لا تطور فيها ولا تقدم .

لو قال لنا عالم بيولوجي إن اختلاف البيئة يؤدي إلى تطور الحيوان من حالة إلى حالة ، رأيته يقول القول وفي كراسات الأدلة التي جمعها من مشاهداته ، لأنه حين يقول مثل هذا القول لزملائه علماء البيولوجيا ، لا يفترض أن هؤلاء الزملاء سيتلقون منه القول كأنه وحى أوحى به إليه من السماء ، وفي استطاع كل زميل أن يدحض له قوله بمشاهدات أخرى إن كانت عنده مشاهدات أخرى من شأنها

(١) Appearance and Reality . والكتاب مليء بأمثال هذه العبارة

أن تدحض ما زعم ؛ وهكذا يجري الأمر بين العلماء إثباتاً ونفيًا . فمن ثبت منهم أسراً فإنما يثبت بما قد شاهد . ومن ينفي أسراً فإنما ينفيه بما قد شاهد كذلك .

ولو قال لنا متحدث في الشئون اليومية إن إخراج الحكومة للتسمية قد أدى إلى تطور الأسعار من حالة إلى حالة ، رأيته أيضاً يقول القول وعلى لسانه الأمثلة بما قد رأى في السوق . فقد كان البرتقال ثمنه كذا وأصبح كيت ، ولك — إن أردت — أن تذهب إلى السوق لتثبت أو تنفي

فما بال الفيلسوف يميز لنفسه ، ويميز له الناس — فيما يظهر — أن يرسل ألفاظه إرسالا بغير حساب أو عتاب ؟

ذلك لأنى إذا طالبت « برادلى » بأن يشير لى إلى شيء من الأشياء التى أعرفها ، أو فى مستطاعى أن أعرفها إذا شئت — إذا طالبت به بأن يشير لى إلى شيء يكون هو « المطلق » المزعوم ، لأرى إن كان حاملا من عوامل تطور العالم — كما زعم — أم لم يكن ، أنكر على سؤالى ، لأنه فيلسوف ميتافيزيقى كعب له الله فى لوحه المحفوظ أن يرجع إلى السماء من حين إلى حين ، ليعلم هناك أن « المطلق » يفعل هذا ولا يفعل ذلك .

لو طالبت « برادلى » بأن يشير لى إلى « المطلق » الذى يتحدثنى عنه ، كان أقل ما يعترض به على ، هو أن ما يشار إليه إنما يكون فى مكان معلوم وزمان معلوم ، أما « المطلق » فلا مكان له ولا زمان ، وإلا لما صح وصفه بأنه مطلق من القيود ... كيف إذا عرفته يا صاحبي ؟ إنك لا تعرف إلا الأشياء ذات المكان المعين والزمان المعين ، أم وهبك الله بابا من أبواب المعرفة لم يفتحها أمامى ؟ أليست حواسى وحواسك سواء ؟

لا ، لا ، يا صديقى — هكذا أتصور الجيب قائلا — ليس الأمر هنا موكولا إلى الحواس من عيون وآذان وأصابع ، بل الأمر طريقه « الحدس » أو العيان العقلى المباشر .

هذا جميل ، ولست أريد أن أضيق عليك ما قد وسَّعه الله لك ، فأدرك
بحدسِكَ هذا آفاق السماء ما استطعت ، لكذلك الآن تحدثنى أنا بما قد أدركت ،
وإذا فن حق عليك أن تترجم لى إدراكك هذا باللغة التى أفهمها ، أنا الذى
لم يهينى الله ما وهبك من « عيان عقلى مباشر » ؛ فإن استطعت كان عيانك العقلى
هذا اسما آخر على ما أسميه أنا الإدراك بالحواس ؛ وإن لم تستطع ، كان عليك أن
تصت ، أو كان لى أن أسدَّ أذنى فلا تسمع ، إذ ما غناء موجة صوتية ترسلها
شفتاك لاتدلى على شىء مما أفهم ؟

إن كلمة « المطلق » لها معناها الذى اتفقنا عليه ، فإن سألت الخدام :
أربطت الكلب إلى سلسلته أم تركته مطلقا ؟ وأجبنى الخدام : بل تركته
مطلقا ، ارتسمت عندى صورة ما وقع ، وفى مستطاعى أن أراجع الخدام فيما
يقول ، فأبحث عن الكلب لأرى أهو على الصورة التى رسمها لى الخدام أم هو
على غيرها ؛ وإن سألت التاجر : أأسعار الفاكهة مقيدة بتسعير رسمى أم هى
مطلقة ؟ ثم أجابنى بأنها مطلقة ، فقد رسم لى صورة أستطيع أن أراجع الأمور
الواقعة لأتبين هل صدق فى رسمه لصورة الواقع أم كذب .

هذا — أو شىء كهذا — هو معنى « مطلق » كما اتفقنا ؛ فيبقى فيلسوف
ميثافيزيقى ليزعم « أن المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه
لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ، فلا يكون لعبارة معنى ، لأنه استخدم لفظا متفقا
على معناه فى غير السياق الذى يحفظ له ذلك المعنى ؛ وإلا فحدثنى ماذا عساى أن
أجد فى غوامر الطبيعة كلها ، مما يثبت هذا القول أو ينفيه ؟ هبنى قلت لذلك
الفيلسوف : لا ، بل المطلق لا يدخل فى تطور العالم وتقدمه ؛ أوقات له : لا ،
بل المطلق نفسه يتعرض للتطور والتقدم ؛ فما الذى يتميز فى صورة السكون
بين حالتى الإثبات والإنكار ؟ إن الكلام إذا كان له معنى مفهوم فلا بد أن
يكون هناك فى عالم الأشياء الواقعة فرق بين إثباته ونفيه ؛ فالفرق واضح فى عالم

الأشياء بين قول : «إن الكلب مطلق» وقول : «إن الكلب ليس مطلقا» ؛
فما دمت أدرك كيف تتغير صورة الأشياء بين حالتى نفي القول وإثباته ، فالتقول
ذو معنى مفهوم ، وإلا فهو فارغ لا يدل على شيء .

وهكذا تستطيع أن تمضى فى ذكر أمثلة مما يقوله الفلاسفة فى «مشكلاتهم»
المزعومة ، لتعلم كيف وإلى أى حد استباحوا لأنفسهم أن يستخدموا ألفاظ اللغة
التي تعاقد الناس على أن تكون لها معان محددة لكي يتم التفاهم ، استباحوا
لأنفسهم أن يستخدموا تلك الألفاظ على نحو يخدم أغراضهم فى خلق مشكلات
موهومة ، ولا يستقيم مع طريقة استخدامها فى العلوم وفى الحياة اليومية الجارية
على السواء ؛ ولا غرابة بعد ذلك أن يتصدى لأمثال هذا كله «جورج مور»
فيدحض العبارات الفلسفية على أساس عجافاتها للغة الحديث الجارية ، ويتخذ
من ذلك محمورا لطريقته فى التحليل^(١) ، كما سنفصل القول فى حينه ... «فكم
من فيلسوف يستمد قيمته من غموض عبارته أكثر مما يستمدّها من رجحان
فكرته ؛ وعندى أن فكرته هذه تفقد ما فيها من قوة الإقناع لو صيغت فى عبارة
أكثر دقة واتساقا^(٢)» .

والحق ألا إسرار ولا تحجّر من رجال العلوم ، حين يهاجمون الفلاسفة
قائلين : إنها حين تبحث فى مشكلات مثل وجود الله وخلود الروح وحرية
الإرادة ، فإنما تنسج نظرياتنا من ردوس الفلاسفة نسجا لا تستند فيه إلى تجربة ؛
ولذلك كانت الفلسفة راكدة لا تسكاد تخطو كما تخطو العلوم ، فلا تزال تناقش
اليوم نفس المشكلات التي ناقشها اليونان الأقدمون ، أما العلم فغير ذلك ، إذ
هو يبنى على ما قاله السابقون ثم يمضى^(٣) .

(١) Norman Malcolm, Moore and Ordinary Language (The Philos. (١)
of Moore, ed. by Schilpp)

Hans Reichenbach, Russell's Logic (The Philosophy of B. Russell, (٢)
ed. by Schilpp)

Broad, C.D., Scientific Thought (٣)

وجدير هنا بالذكر أن نشير إلى دفاع في هذا الصدد سابقه « الدكتور
رُوث سو^(١) » في كتاب حديث أخرجه لندافع به عن الميتافيزيقا في وجه
المتكرين لها من رجال الوضعية المنطقية ، إذ قالت إنه ليس صحيحاً ما يُعترض به
على الفلسفة من أن مشكلاتها باقية على حالها ، على خلاف العلم الذي يتقدم لأن
النظرية الحديثة فيه تحمل محل النظرية القديمة ؛ ذلك عندها اعتراض ليس ثمة
ما يبرره ، لأنه يستحيل على فيلسوف اليوم أن يتجاهل النتائج التي وصل إليها
« كانت » والفلاسفة التجريبيون الإنجليز — لكننا نحب أن نردف هذه
للملاحظة بأن « كانت » والفلاسفة التجريبيين الذين تعتمد عليهم في دفاعها ، هم في
الحقيقة من فلاسفة التحليل ، وسنرى في غضون هذا الكتاب ، أن ما نهاجه
هو « الميتافيزيقا » بمعناها التقليدي ، أى بمعنى البحث في أشياء لا تقع تحت
الحس ، « كالطلق » و « الجوهري » و « الشيء في ذاته » وما إلى ذلك ؛ وأما
التحليل — تحليل القضايا المنطقية وكلام الناس في حياتهم اليومية — فأمر مشروع
بغير شك ، لأنه يلقى الضوء على ما تعنيه تلك القضايا والمعارف ، دون أن يدعى
إثبات حقيقة عن شيء من أشياء العالم ؛ وسيرى القارئ بعد قليل ، أننا نزيد
وجهة النظر القائلة بأن « الفلسفة » إذا أرادت أن تظل قائمة بين أوجه النشاط
الإنساني ، بحيث تؤدي عملاً يساعد على تقدم الفكر في شتى ميادينه ، فلا مندوحة
لها عن قصر نفسها على التحليل وحده — تحليل ما يقوله غير الفلاسفة من الناس —
فأقول لسوأم ، وعليهم التوضيح ؛ يقول « وتجلشتين » : « الطريقة الصحيحة
للفلسفة هي ألا تقول إلا ما يمكن أن يقال ، أعني ألا تقول إلا قضايا العلم الطبيعي ،
أى أن تقول شيئاً لا شأن له بالفلسفة [بمعناها التأمل] ، فلو أراد قائل أن يقول
شيئاً في الميتافيزيقا ، فعليماً أن يبين أنه لم يوضح ماذا تعني رموز بينها في قضاياها ،
[أى يبين أنه بأن قوله ليس بذى معنى مفهوم] »^(٢) .

(١) Ruth Saw, Vindication of Metaphysics (1951) : التذمة

(٢) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus ٦٠٣

« موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »^(١) هكذا يقول « وتجنّبتين » ، وتقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم ، وهكذا أيضاً نريد أن نقول وتدافع عن هذا القول ؛ فأول ما نريد أن ننزعه من الأذهان ، هو الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها « موضوعها » الخاص الذي تبحث فيه . شأنها في ذلك شأن سائر العلوم ؛ لا ، بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما يكن مصدرها . الفلسفة طريقة بغير موضوع ؛ إنها تأخذ العبارة التي تحملها من هذا العلم أو من ذاك ، بل قد تأخذها من أفواه الناس في حياتهم اليومية ؛ فلقد سمع طالب صيني بفيلسوف الإنجليز المعاصر « جورج مور » (G.E. Moore) فارتحل إليه ليأخذ عنه ، ما دام الرأي قد أوشك على إجماع بأنه في الفلسفة المعاصرة إمام ؛ وإذا برجاه الطالب يخيب خيبة كبرى ، لأنه لم يجد عند هذا الفيلسوف المشهور حديثاً في الكون وأسراره ، وفي الحياة والموت والخلود ، كما كان يمتنى ويشتهي ، بل وجد الرجل يتناول عبارات إنجليزية بالتحليل ، لا ينتقى في ذلك ولا يختار ؛ فلا بأس — مثلاً — في أن تكون العبارة التي يحللها هي « الدجاجة تبيض » أو « هذه محبرة كبيرة » — يا ضيعة الأمل إذن ، فما جاء هذه الرحلة الطويلة ليسمع كيف يتحدد معنى كلمة أو عبارة في اللغة الإنجليزية^(٢) .

إن هنالك طائفة من الأفكار جعل الناس يتبادلونها في وصف تجاربهم وخبراتهم ، تسليماً منهم بأنها معلومة مفهومة ، فتراهم يتحدثون عن هذا الشيء أو ذاك ، عن المقاعد والنوافذ وما إليها . يتحدثون عنها فيقولون إنها في « مكان » معين وإنها في اللحظة الفلانية من « الزمان » قد حدث لها كيت وكيت ، وأنها

(١) المرجع نفسه ، ١١٢ ر ٤ .

(٢) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : ص ٦ من المقدمة

«تغير» لهذا «السبب» أو ذلك؛ ثم يأتي العلم فيأخذ هذه الأفكار من الاستعمال اليومي ليستعملها بدوره بغير تعديل كبير، فيستخدم أفكار «المكان» و «الزمان» و «التغير» و «السببية» وغيرها، كأنما هي واضحة المعنى لا تحتاج إلى تحليل وتفسير.

لكنها في حقيقة الأمر أفكار غامضة بعيدة جداً عن التحديد والوضوح، وإذا لم يكن غموضها هذا بادياً في معظم حالات استعمالها، فذلك لأننا في معظم هذه الحالات إنما نستعملها في دائرة لا يكاد يكون هناك اختلاف بيننا في حدودها، غير أننا قد نجاوز هذه الدائرة أحياناً، وعندئذ يتبين ما كان يختلف تلك الأفكار من غموض، لما يقوم بيننا عندئذ من اختلاف في معانيها، «فتلا قد نسأل عن مكان ديتوس فنتفق جميعاً على مكانه، ثم نرى صورته في المرآة فنسأل عن مكان تلك الصورة، وهل نقصد بالمكان هنا نفس ما نقصده حين نسأل عن مكان الديتوس؟ عندئذ نمجز عن الجواب حتى نحدد أولاً معنى «مكان»^(١).

فالمهمة الأساسية للفلسفة هي أن تتناول أمثال هذه الأفكار التي نستعملها كل يوم في الحياة الجارية وفي العلوم، تتناولها بالتحليل الذي يحدد معانيها تحديداً دقيقاً؛ وإنها مهمة خطيرة، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شيء كائننا ما كان، هي ولا شك خطوة إلى أمام في سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به؛ وليس هناك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة، فالكيمياء تستخدم فكرة «العنصر» والمهندسة تستخدم فكرة «المكان» والميكانيكا تستخدم فكرة «الحركة» وهكذا. لكن لا هذه ولا هذه ولا تلك — باعتبارها علوماً طبيعية — من شأنها تحديد معاني هذه الأفكار، فهي تتخذها نقطة ابتداء،

فالمكان في الهندسة — مثلاً — مفروض وجوده ، وبقى أن نقسمه إلى مثلثات ومربعات ودوائر ، لنعرف خصائص كل شكل من هذه الأشكال .

الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التي يستخدمها العلماء والتي يقولها الناس في حياتهم اليومية ؛ فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خيراً جديداً عن العالم ، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء ، لأن هذا الحكم يقوم به فريق آخر ، هم العلماء ، كل في علمه الذي اختص به ؛ فعالم الطبيعة أولى منه بالتحدث عن قوانين الطبيعة ، وعالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك ، وهكذا . بل مهمة الفيلسوف هي أن يحلل ويوضح المعاني ، حتى لقد عرفت « سوزان لانجر » الفلسفة بأنها « علم المعنى »^(١) .

وهنا قد يسأل سائل : ولماذا لا نترك توضيح معاني الألفاظ والمعارف في كل علم إلى أصحاب ذلك العلم ؟ أليس العلماء أدرى بما يستخدمونه في علومهم من ألفاظ ومعارف ؟

والجواب عن هذا السؤال ذو شطرين :

فأولاً — ليس ثمة ما يمنع العلماء من القيام لأنفسهم بهذه المهمة ، بل كثيراً ما قاموا بها ؛ غير أنهم إن فعلوا ذلك ، كانوا فلاسفة إلى جانب كونهم علماء ؛ فقد كان « نيوتن » فيلسوفاً في محاولته تحديد كلمة « كتلة » ، وكان « أينشتاين » فيلسوفاً في تحديده لمعنى « الآلية » ، وكان « رسل » فيلسوفاً في تحديده لمعنى « العدد » ، ذلك لأن القضية العلمية هي التي تقول شيئاً عن ظواهر من ظواهر الطبيعة . أما إن دار بحثك — لا عن ظواهر الطبيعة مباشرة — بل عن « كلمة » أو عن « عبارة » ، فإنك بذلك تدخل في نطاق آخر غير نطاق العلوم بمعناها الدقيق ؛ وهذا النطاق الآخر هو ما اخترنا له كلمة « فلسفة » .

(١) راجع كتابها Susanne K. Langer, The Practice of Philosophy وهو من

الكتب التي توضح هذه الوجهة من النظر .

وثانياً — إن العلماء في أغلب الأحيان لا يقومون بهذا التحديد لأنظمتهم ، فكثيراً جداً ما يستخدمون كلمات مثل « مكان » و « زمان » و « مادة » بنبر الرقوف عندها ليحللوا معانيها ، لأنهم قد لا يشعرون بحاجة إلى هذا التحليل فيأهم بصدده من استخراج للقوانين العلمية ؛ وإذن فمن حسن الحظ أن رضيت جماعة من الناس لأنفسها أن تسير أمام عربة المعلوم — أو إن شئت فقل إنها تسير ورائها — تنسقط الكلمات والمبارات التي يكون لها أهمية خاصة ، فتجلبها موضوع بحثها ، حتى إذا ما وضعت كلمة منها بالتحليل رَدَّوها إلى الملم وأخرجوها من دائرتهم بصفة نهائية .

وذلك هو معنى قولهم إن الفلسفة كانت في بدء تاريخها تضم المعرفة الإنسانية كلها ، ثم أخذت العلوم تنسلخ من حظيرتها علما بعد علم ؛ لأن الألفاظ العلمية بدأت غامضة . فإذا كنا نسمى من يحاول توضيح لفظ فيلسوفاً ، إذاً فكل محاولة في بداية تاريخ الفكر كانت فلسفة ؛ ثم أخذت المصطلحات العلمية تتضح شيئاً شيئاً ، وكلما وضع منها جانب أصبح علماً قائماً بذاته ؛ ولا يزال الفلاسفة حتى اليوم مشتغلين بتوضيح ألفاظ غامضة في مجالات فكرية معينة ، مثل الأخلاق والجمال والسياسة والنفس والاجتماع ، ولذلك فهذه كلها ما تزال تُتَدَّ « علوماً فلسفية » ، فهي من مجال الفلسفة بدرجة تقل أو تزيد بمقدار درجة التحديد والوضوح اللذين قد بلغتاهما ألفاظها .

ليس هناك كما أسلفنا غير الفلسفة ما يجعل تحديد المعاني شغل الشاغل ؛ فالكيمياء تستخدم فكرة « العنصر » ، والهندسة تستخدم فكرة « المكان » ، والميكانيكا فكرة « الحركة » ، وهي جميعاً تفرض أن معاني هذه الألفاظ مفهومة ؛ وإذا تعرض العلماء لها بشيء من التحديد ، قائماً يفعلون ذلك بما يكفي لموهم فقط ، أما إذا راح عالم يعقب التحليل — لفكرة يستخدمها — حتى النهاية ،

دون أن يكتفى بما يكفي بمحة الملى ، فإنه بذلك يكون قد ترك دائرة علمه ودخل في « فلسفة ذلك العلم »^(١)

٤

إذا انتقنا على أن الفلسفة تحليل للألفاظ والمبارات — ونحتفظ الآن بالمعنى المراد من كلمة « تحليل » لأننا سنفيض فيه القول في فصول الكتاب التالية — وجب أن نفرق بين الفلسفة وبين الميافيزيقا^(٢) فبينما « الفلسفة » — بمعنى التحليل — ضرورية لتوضيح القضايا العلمية والمبارات الجارية في الحياة اليومية ، نرى « الميافيزيقا » — بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة — واجبة الحذف من دائرة المعارف الإنسانية ، لأنها لا هي مزودة بأدوات للمشاهدة التي تمكنها من الحكم على الأشياء ، ولا هي ارتضت لنفسها أن تسمع ما يقوله للزهلون لذلك مكتفية بتوضيحه وفهمه ؛ « فإذا أراد الفيلسوف أن يثبت صدق ما يزعمه من أنه شريك في زيادة المعرفة الإنسانية ، فلا يجوز له أن يحاول وصف الحقائق عن طريق التأمل الخالص ، أو أن يبحث عن المبادئ الأولى ، أو أن يصدر أحكاما قَبْلِيَّةً عن صحة ما نعتقد في صدقه على أساس التجربة ، بل ينبغي له أن يمحصر مجهوده في التوضيح والتحليل^(٣) » .

نعم إن الفلسفة لم تجعل مهمتها دائماً تحليل ألفاظ الناس وعباراتهم^(٤) ، كما نريد لها أن تكون ، فقد جرى التقليد على أن تطلق كلمة « فلسفة » على موضوعات مختلفة فيما بينها جداً الاختلاف إذ تطلق على موضوعات شبيهة كما تطلق على موضوعات منطقية على السواء .

(١) Broad, C.D., Scientific Thought : ص ١٦

(٢) Ayer, A.J., Language, Truth and Logie : ص ٣٠

(٣) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

(٤) راجع طائفة من المعاني المختلفة للفلسفة في الفصل الثاني من كتاب « الدخول إلى الفلسفة » تأليف « أرنولد كولي » وترجمة الدكتور أبو الملا عفيف .

غير أنها حين كانت تصبُّ بحثها على موضوعات شائعة ، لم تكن «أشياءها» التي جعلتها موضوع بحثها هي بذاتها الأشياء التي تبحثها العلوم الطبيعية ، أو ربما كانت هي نفسها أشياء العلوم الطبيعية ، منظوراً إليها من زاوية أخرى ، ومبحوثاً فيها بمنهج آخر غير التجريبية ؛ فإن كانت العلوم الطبيعية تبحث في الصخور والمعادن والنبات والماء والهواء ، فقد جعلت الفلاسفة «أشياءها» التي تبحث فيها غير تلك ، إذ جعلتها أحد نوعين : فإما هي «أشياء» لا تقع لنا في الخبرة الحسية ، مثل «الشيء في ذاته» و «الطلق» و «العدم» و «القيم» — وعندئذ كانت تسمى بحثها بالميتافيزيقا وإما هي «أشياء» مما نصادفه في مباحث العلوم الأخرى ، كالإنسان ، والمجتمع ، واللغة ، والتاريخ ، والاقتصاد ، واللكان ، والزمان ، والسببية ، لكنها تعالجها بغير الطريقة التجريبية التي تعالجها بها العلوم — وعندئذ كانت تسمى بحثها فلسفة طبيعية ، أو فلسفة التاريخ ، أو فلسفة اللغة وهكذا .

وأما الموضوعات المنطقية التي كانت هي الأخرى تندرج تحت كلمة «فلسفة» — إلى جانب الموضوعات الشائعة التي ذكرناها — فلا يتعذر حصرها ، فهي واقعة فيما نسميه حتى اليوم «بالمطلق» ، وأهم أبحاثه طرائق تعريف الألفاظ وتحديداتها ، وصور القضايا المختلفة ، وأنواع الاستدلال وهكذا ، أضف إلى ذلك بعض أجزاء ما يسمى بنظرية المعرفة^(١) .

من ذلك ترى أننا حين نختار للفلسفة أن تحصر نفسها حصراً في التحليل المنطقي وحده ، وأن تطرح كل محاولة نحو وصف شيء من العالم وصفاً إيجابياً تعتمد فيه على التأمل ، فإننا في الحقيقة نختار لها إحدى المجموعتين اللتين جرى العرف على جمعهما معا تحت اسم «الفلسفة» ؛ وليس اختيارنا للمجموعة المنطقية ، وتركتنا للمجموعة «الشائعة» تسمفاً وجزافاً ، بل هو قائم على أننا ننكر الميتافيزيقا إنكاراً تاماً من جهة — كما سيتبين خلال الكتاب — ونريد — من

(١) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٧٨

جهة أخرى — أن نترك « الأشياء » كالإنسان والمجتمع والتاريخ واللغة والطبيعة ، إلى العلوم ، لأن العلماء وحدهم ، بما لديهم من أدوات ومناهج للبحث ، هم القادرون على الوصول بهذه المباحث إلى نتائج يمكن الاعتماد على صدقها .

إننا نريد الإبقاء على الفلسفة ، على شرط ألا نتجاوز دائرة التحليل لما يقوله الناس في شتى نواحي التفكير ؛ أى أننا لا نريد للفيلسوف أن يتقدم إليها بقائمة من القضايا ، قائلاً : هذه القضايا هي ما تقوله الفلسفة ، فلكم أن تضيفوها إلى القضايا التي يقولها العلماء ، ليتم بذلك علمكم عن العالم . . . كلا ، فليست الفلسفة مع العلوم الأخرى في مستوى واحد ، « ليست الفلسفة علماً من العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً ؛ ليست الفلسفة نظرية تضاف إلى غيرها من النظريات ، بل هي فاعلية [تنصبُّ على تحليل القضايا العلمية] وقوام العمل الفلسفي طائفة من توضيحات ؛ ليست نتيجة العمل الفلسفي مجموعة من القضايا الفلسفية ، بل نتيجته توضيح للقضايا [التي يقولها غير الفلاسفة من الناس] واجب الفلسفة أن توضح وأن تحدد تحديداً قاطعاً تلك الأفكار التي — لولا الفلسفة — لظلت معتمدة مهوشة^(١) .

فإذا وضعنا نصب أعيننا هذه الحقيقة ، وهي أننا نقبل الفلسفة على أساس انحصار عملها في التحليل ، نقشع على الفور كثير جداً من نقد الناقدين الذين يحرصون على الفلسفة ولا يريدون لها الزوال تحت ضربات الوضعية المنطقية .

خذ مثلاً هذا النقد الذي يمتد فيه الناقدون على عبارة قالها أرسطو ، إذ قال : « سواء تفلسفنا أو لم نفلسف ، فلا بد لنا من الفيلسوف »^(٢) على اعتبار أننا نفلسف حتى ونحن نجاهد في إنكارنا للفلسفة ؛ فالمبررة هنا بالمضى الذي نحدد به عملية التفلسف ؛ فقد كان يجوز هذا الاعتراض ، لو كنا منكرين لكل

(١) Wittgenstein, L., Tractatus ٤.١١٢

(٢) Barnes, W., The Philosophical Predicament : س ٢١

ضروب الفلسفة على حد سواء ، لكننا نبقى من تلك الضروب على التحليل المنطقي ؛ وإذن فلا غبار على رجل يتناول عبارة قالها قائل ليحلل ما تنطوي عليه من عناصر وأجزاء ؛ ولا يمنع ذلك طبعاً أن يكون هنالك الفلاسفة المتأملون ، الذين يقولون عن الكون عبارات ميتافيزيقية ، فيتناول أصحاب التحليل عباراتهم تلك ، ليبيّنوا أنها كلام فارغ ليس بذى دلالة ؛ وهل يستطيع إنسان أن يمنع إنساناً سواء من النطق بأخلاط صوتية كما يشتهي ؟ فلينطق من شاء بما شاء ، ولنا نحن كل الحق في غربة هذه المنطوقات ، لنميز فيها بين ما نقبله لما يحتوي عليه من معنى ، وما نرفضه لخلائه من المعنى ، « فالمهمة الأولى للفيلسوف هي تمييز العبارة الخالية من المعنى من العبارة الدالة على معنى »^(١) — إن القائلين بالاعتراض الأرسطي السالف ، الذي مؤداه أنك لا بد منفسف حتى وأنت تهدم الفلسفة ، قد أخذوا كلمة « الفلسفة » بمعنى « التفكير » ، وعندئذ يصح قولهم ، لأنك لا تنقض تفكيراً إلا بتفكير ؛ وربما كان هذا المعنى جائزاً بالنسبة لأرسطو ، الذي كانت الفلسفة عنده هي جماع الفكر كله ؛ لكننا بمعنى الفلسفة الذي أوردناه ، لا نرى تناقضاً في هدمنا للميتافيزيقا بالتحليل المنطقي لعباراتها .

ومن أنواع النقد الذي يوجهونه أيضاً ، قولهم إن محاولة هدم الميتافيزيقا بالتحليلات المنوية ، إن هي إلا اسكولائية جديدة ، فالمفكرون للفلسفة — بمعنى الميتافيزيقا — إنما ينكرونها دفاعاً عن نوع آخر من المعرفة ؛ ولئن أراد رجال العصور الوسطى للفلسفة أن تكون خادمة تابعة للدين ، فهوؤلاء المحدثون يريدون لها أن تكون خادمة تابعة للعلم^(٢) — ونحن نعجب من نقد كهذا يوجهه أساتذ

Stebbing, L.S., Logical Positivism and Analysis (annual Philos. (١)
Lecture, British Academy, 1938)

وقد طبعت المحاضرة في كتاب مستقل ، وما يجدر ذكره أن المؤلف قد أشارت في بحثها هذا إلى أن هذه التعللة مفروجة شرحاً جيداً في مقال نشره R. B. Braithwaite في
Camb. Univ. Studies

Barnes, W., Philos. Predicament (٢) : ص ١٤

لفلسفة محترف ، لأنه بذل أن يقول للتكرين أين أخطأوا ، فهو يُعْتَرَم بأنهم يحملون أنفسهم أشباها لاسكولائية المصور الوسطى ؛ فهل هذا التعبير دليل كاف على أن الميتافيزيقا يمكن أن تقوم بذاتها فرعاً من فروع المعرفة الإنسانية ؟ وانظر كذلك في عناية إلى الفقد الآتي ، لأنه — في رأينا — أخطر أساساً من النقدين السابقين :

إن الرأي الذي يأخذ به أنصار المدرسة التحليلية الحديثة ، ينتهي بهم — كما سيأتي في موضع آخر من الكتاب بالتفصيل — إلى أن المعرفة العلمية نومان لا ثالث لها : وهما الرياضة والعلوم الطبيعية ؛ وهم في ذلك أتباع لأب أسيل من آباء المذهب الوضعي ، وأعني به «ميوم» وله العبارة المشهورة التي نصبا بالترجمة هو ما يأتي : « إذا تناولت أيدينا كتاباً — كأننا ما كان — في اللاهوت أو في الميتافيزيقا لاسكولائية مثلاً ، فلنسال : هل يحتوي هذا الكتاب على أي دليل مجرد يدور حول الكمية والعدد ؟ لا ؛ هل يحتوي على أي دليل تجريبي يدور حول الحقائق الواقعة القائمة في الوجود ؟ لا ؛ إذن فاقذف به في النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير سفسطة و«وم»^(١)

فيقول القائلون تعليقاً على هذا الموقف ؛ لكن هذه العبارة نفسها التي قالها ميوم لا هي دليل رياضي يدور حول الكمية والعدد ، ولا هي دليل تجريبي يدور حول وقائع الوجود — فإذا هي إذن ؟

وجوابنا هو أنها منطقي ، أي تحليل ، أي فلسفة بالمعنى الذي نريد أن نحدد الفلسفة به .

فأما ما عبارات يقولها التكلمون والساكنون ، يقولونها لن ؟ يقولونها لمن يسمعونهم أو يقرءونهم ، يقولونها لنا ، أفلا يكون من حقنا أن نستوثق أولاً من

(١) David Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding ج ٣

أن ما يقولونه وما يكتبونه يمكن مراجعته لتصديقه على أساس سليم ؟ فإذا سألت العالم الرياضى عن حقيقة ما يقوله ؛ أجاب فى اختصار : إننى أقدم لك معادلات ، كل معادلة منها تقول الشيء الواحد بصيغتين ، وإنما أعتبر الصيغتين متساويتين على أساس كذا وكذا من القروض ؛ فقلت أنا بعد ذلك — إذا أردت التحقق من صدق زعمه — أن أراجع تلك القروض لأننا كد أن كل معادلة من معادلاته متساوية الشرطين حقا على أساس القروض المزعومة المشار إليها .

وإذا سألت العالم الطبيعى عن حقيقة ما يقوله ؛ أجاب فى اختصار : إننى أقدم لك قوانين تلخص بمباراة موجزة جملة مشاهداتى وتجاربى ؛ فقلت أنا بعد ذلك — إذا أردت التحقق من صدق زعمه — أن أراجع العالم الواقع لأننا كد أنه قد شاهد مشاهدة دقيقة وسجل مشاهداته تسجيلاً صحيحاً .

وليس أمانى إلا هذان الطريقان فى التحقق من صدق ما يقال : طريق مراجعة الاستدلال الاستنباطى فى حالة العلوم الرياضية ، وطريق مراجعة المشاهدات للعالم الواقع فى حالة العلوم الطبيعية ، ومن أجل ذلك قبات ما يقوله الرياضيون وعلماء الطبيعة ، ولم أكن فى قبولى هذا عالماً من علماء الرياضة ولا عالماً من علماء الطبيعة ، إنما كنت رجلاً من رجال التحليل ، تناول ما يقوله هؤلاء وأولئك لتأكد من أنها أقوال ذوات معنى مفهوم ؛ فأين التناقض فى مثل هذا الموقف ؟

إذا وقفت أمام كومة من أشياء مختلفة ، بينها برتقال وكثرى وأصناف أخرى . ثم جمعت غايكى جمع البرتقال والكثرى وحدها والقذف ببقية الأشياء . يقال لى : لككك لست برتقالاً ولا كثرى فإذا أنت ؟ — هذا هو بعينه موقفى حين أوف أمام كومة من أقوال العلماء ، ثم أجمل غايكى هى جمع الأقوال ذوات المعنى للمفهوم وحدها ، والقذف ببقية الأقوال ؛ فإذا حصلت فى النهاية على مجموعة من أقوال مفهومة ؛ ثم حالتها فوجدتها صنفين : أقوال رياضية وأقوال فى العلوم

الطبيعية ، فانهتبت إلى الحكم الآتى : الأقوال المقبولة هى قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها ، فهل يجوز أن يمتز على ذلك بقولهم : لكن هذا القول نفسه لا هو رياضة ولا هو من العلوم الطبيعية ، فإذا هو ؟ لو قيل ذلك لأجبت بالجواب الذى أسلفته وهو : أنه منطوق ، وقد اعترفنا بالفلسفة إذا جعلت بمشها تحايلا منطقيا ، ولم ننكر هذا المعنى من معانيها ، وما كان لنا أن ننكره ، لأن المنطق لا يقول شيئا من عنده ، إنما يحلل ما يقوله الآخرون وكفى .

ولزيادة التوضيح نسوق التشبيه الآتى : هبى قلت « إن أعضاء اللواب وأعضاء الشيوخ وحدهم هم المسموح لهم بدخول القاعة ، وأما الزائرون فينبى إخراجهم » أفلا يكون لهذه العبارة معنى ما دامت هى نفسها ليست عضواً فى اللواب ولا عضواً فى الشيوخ ولا واحداً من الزائرين ؟ كذلك الحال فيما نحن بصدده : أمامنا أكداً من عبارات نفوية بقولها الفاس فى مناسبات شتى ؛ فنقول : « إن العبارات المقبولة من هذه الحكومة كلها هى القضايا الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية ، لأن هاتين الطائفتين هما وحدهما العبارات ذوات المعنى ، أما العبارات التى لا هى من هذه ولا من تلك فينبى حذفها ؛ لأنها بغير معنى » ... لماذا يُعترض على هذا بقولهم : لكن هذه العبارة نفسها لا هى من قضايا الرياضة ولا من قضايا العلوم الطبيعية فينبى حذفها ؟ وحتى لو فرضنا جدلاً أننا حذفناها ، فإن الموقف لا يتغير ، إذ ستظل العبارات ذوات المعنى هى قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها .

ولعل هذا هو نفسه الذى حدا بوتجنشتين أن يقول فى آخر كتابه^(١) إن ما أورده فى الكتاب ليهدى به القارئ إلى ما يترك وما يأخذ من الأقوال ، هو نفسه مما يُترك ، فسكانه للقارئ الدارس بمثابة السلم الخشبي ، يستعين به على الصعود إلى السطح ، ثم يقذفه بقدمه بعيداً لأنه لم يعد بحاجة إليه ، وهذا هو

Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus (١)

نص عبارته مترجماً : « إن ما قد أوردته [في الكتاب] من قضايا يدل على أن من يفهمى سبرى في النهاية أن تلك القضايا ليست بذات معنى ، وذلك بعد أن يكون قد صمد على سئها ، وخطا على درجاتها ، وأصبح فوقها (فيجب أن يقذف بالثلث — إن صح هذا التعبير — بعد أن يفرغ من استخدامه لصعوده ^(١) » .

فاحذف إن شئت ما يقوله لك المذهب الوضعى المنطقى ، احذفه باعتباره كلاماً هو في ذاته لا يدل على شىء من رياضة أو علوم طبيعية ، لسكانك إذ تحذفه ستكون قد بلغت ما أردنا لك بلوغه ، وهو ألا تبقى بين يديك من العبارات إلا قضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية ، وقذفت بالبقية الباقية كلها فى المهملات لأنها كلام فارغ بغير معنى .

٥

الفكرة التى نمرضاها فى هذا الفصل وندافع عنها ، هى أن « الفلسفة » لا ينبغي أن تجعل غايتها شيئاً غير التحليل المنطقى لما يقوله سواها ؛ إنها لا تتكلم بذاتها ، بل تدع غيرها يتكلم بما قد كشف عنه من حقائق العالم ، ثم تتقدم هى لتحليل هذا الذى نطق به غيرها فى تصويره للعالم ، كي تستوثق بأن الكلام الذى قيل قد كان كلاماً له معنى ؛ وليس من شأنها بعد ذلك أن تقول إن كان الكلام الذى قيل ، والذى وجدته كلاماً ذا معنى ، ليس من شأنها أن تقول إن كان ذلك الكلام صادق التصوير لحقائق العالم أو غير صادق ، لأن مراجعة الصورة الكلامية على الأصل الطبيعى من صميم عمل العلماء بما لديهم من أدوات المشاهدة والتجربة .

وأعيد هنا ما قلته فى موضع آخر ^(٢) :

(١) المرجع المذكور ، فقرة ٤ و ٦ .

(٢) راجع المؤلف مقالة « القطعة السوداء » فى كتاب « شروق من الغرب » .

الفلسفة طريقة في البحث بشير موضوع ، فليست غايتها أن تبحث « مسائل » لتصل فيها إلى « نتائج » لأنه ليس هناك « مسائل فلسفية » ولا ينبغي أن يطلب من الفلسفة أن تصل إلى « نتائج » عن حقائق الكون ؛ كل مسألة في الدنيا يراد فيها الوصول إلى نتائج يجب أن تترك للعلم والعلماء ، إذ هي والله أضعف الأضاحيك أن يجلس المتفلسف على كرسية في برجه معزولا عن العالم ، حتى إذا ما سئل ؟ ماذا تصنع هاهنا في عزلتك هذه ؟ أجاب : أريد الوصول إلى حقيقة العالم !! وأسأق لك مثلا كلام فيلسوف مسلم — هو الكندي^(١) — في موضوع الفلسفة ، لأوضح لك به ما أريد ، قال : « علوم الفلسفة ثلاث : فأولها العلم الرياضي في التعليم وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع ، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات المهيولى ، وإما علم ما ليس بذى هيولى : إما أن يكون لا يتصل بالمهيولى البتة ، وإما أن يكون قد يتصل بها ؛ فأما ذات المهيولى فهي الحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعي ، وإما أن يتصل بالمهيولى وأن له أفراداً بذاته — كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والنجوم والتأليف (أى الموسيقى) وإما لا يتصل بالمهيولى البتة ، وهو علم الربوبية . » . وقد يكون كلام الكندي مما لا تألفه أذنك من الكلام ، فخلاصة رأيه هذا هي أن الفلسفة تبحث إما في شيء لا يمكن أن يتصل بمادة وهو الله ، أو في شيء قد يتصل بالمادة وقد ينفصل عنها بحيث يكون وجوده ذهنيا فقط مثل العدد ، وعلمه الرياضة ؛ أو في شيء يتصل دائما بالمادة ولا ينفصل عنها كالأشجار والنجوم والهواء ، وعلمه الطبيعة ؛ وبعبارة أقصر ، يقول الكندي إن موضوع الفلسفة ثلاثة : الإلهيات ، والرياضة ، والطبيعة .

(١) انظر « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للنفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق

والذي أريد أن أعترض به على أمثال هذا القول ، هو أنك حين تبحث في الإلهيات فأنت من رجال الدين ولست بالفيلسوف ، وحين تبحث في الرياضة فأنت رياضي ولا فيلسوف ، وحين تبحث في الطبيعة فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف . كلا ، ليس للفلسفة موضوع ، ولا ينبغي أن يُطلب إليها أن تصل إلى نتائج هي من شأن رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، ولو طلبنا إليها ذلك كنا عابثين ، ولو أخذ الفيلسوف على نفسه أن يصنع ذلك كان عابثاً واستحق سخرية الساخرين ؛ إنما واجب الفلسفة الصحيح المفيد هو نقد وتحليل ، نقد وسائل التعبير وتحليل معاني الألفاظ التي يستخدمها الرياضيون والعلماء ، ليزداد الإنسان فهماً لما يقوله الرياضيون والعلماء ، بل ليزداد الرياضيون والعلماء أنفسهم فهماً لما يقولون... ليس للفلسفة موضوع معين ، وليس لها أن تنبتنا عن حقائق السكون ؛ إنما هي طريقة بغير موضوع ، كقولك عن الرجل إنه وزير بلا وزارة ، فيعمل في شئون العدل مرة وفي شئون الدفاع مرة ؛ هي البحث عن معاني الألفاظ ، لا كما تشرحها القواميس ، بل هو تحليل يسير على أوضاع وشروط منفصل القول فيها تفصيلاً فيما بعد ، حين تعرض طرائق التحليل عند « مور » و « رسل » و « كارناب » . ليست الفلسفة مجموعة من « القضايا » يتقدم بها الفيلسوف ، ليخبر في كل قضية منها بخبر عن هذا الجانب أو ذاك من جوانب العالم ؛ وفي هذا يقع الاختلاف بينها وبين مختلف العلوم ؛ فالعلم من العلوم — كعلم النبات مثلاً أو علم الضوء — مؤلف من مجموعة قضايا ، أو إن شئت فقل إنه مؤلف من مجموعة قوانين ، أما الفلسفة فلا « قضية » عندها تقدمها ، ولا « قانون » من قوانين العالم هو من نتائج بحثها ، وإنما ينحصر عملها في تحليل ما تقوله شتى العلوم من قضايا ، « ليست الفلسفة علماً بين العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار [أي القضايا العلمية] توضيحاً منطقياً ؛ فليست هي نظرية من النظريات ، بل فاعلية ... »^(١)

الفلسفة « فاعلية » من نوع معين ، وليست هي مجموعة أقوال يقولها القائلون ليصفوا بها شيئاً ، هي « فعل » لا « قول » ؛ لأنك حين تتناول عبارة كلامية بتحليلها إلى عناصرها ، فأنت تبذل في ذلك ضرباً من ضروب النشاط ، لكنك لا تقول من عندك شيئاً ، وهذا النشاط المبذول في عملية التحليل هو الفلسفة بالمعنى المراد ، « إن الفلسفة فاعلية في عقولنا ، تتميز بعلامات معينة من شتى ضروب الفاعلية الأخرى ؛ إذ يميزها أنها نشاط وفعل في طريقة ومنهج ، ولو عرفنا ما منهجها ، استطعنا بذلك أن نعرف ما هي ^(١) .

وليست الفلسفة التحليلية واعدة اليوم ولا أمس القريب ، بل تستطيع أن تلس أصولها عند فيلسوف قديم هو في الحق نموذج الفلسفة الصحيح الكامل ^(٢) وأعني به سقراط ، الذي انصرف بمجهوده الفلسفي كله إلى غاية واحدة ، هي تحليل بعض الأنماط المتداولة — وبخاصة في مجال الأخلاق — وتحديد معانيها ، فيحاول — مثلاً — أن يحدد معنى ألفاظ كالتيقوى والشجاعة ونحو ذلك .

لقد كان المذهب السقراطي في الأخلاق قائماً على أساس أن الفضيلة يمكن أن تُلقن بالتعليم ، أي أنها معرفة كأي معرفة أخرى ، يُتململها العلم لتلاميذه ، لكنه لم يتناولها بالشرح المفصل ماذا تكون قضايا هذا العلم ، لم يجهد نفسه في الوصول إلى « الحقائق » التي من مجموعها يتألف « علم الأخلاق » — كما يتألف علم الضوء مثلاً من مجموعة قوانين — لم يجهد نفسه في ذلك ، على الرغم من يقينه بأن الأخلاق يمكن أن تستوى علماً بمجموعة قضاياها ، لأنه أنفق جهده في محاولة الإجابة عن سؤال آخر يأتي منطقياً قبل تقرير الحقائق الأخلاقية ، وهو : كيف يمكن الوصول إلى علم ثابت يقيني في هذا الميدان الممين ، ميدان الأخلاق ؟ أعني أنه حاول أولاً أن يشكر في « المنهج » العقل الذي من شأنه أن يوصل الإنسان

(١) Collingwood, R.G., An Essay on Philos. Method ص ٣

(٢) Karl Joel فلا من : Leonard Nelson, The Socratic Method ص ٦

إلى ما يريد أن يصل إليه من حقائق في ميدان بحثه هذا ؛ حاول أولاً أن يتناول كلام الناس في هذا الميدان كما هو ، فيأخذ منه عبارة كما اتفق ، فيتناولها بالتحليل وتحديد المعاني ليرى إن كان ما تعود الناس قوله في هذا المجال كلاماً متسقاً مفهومًا خالياً من التناقض ، فإن وجدته كذلك صرح أن يضاف إلى قائمة الحقائق التي تكون علم الأخلاق ، وإلا فلا مندوحة عن مراجعته وتصحيحه وتقويمه .

والذي يستوقف النظر في هذا الصدد ، مما له علاقة مباشرة قوية بموضوعنا ، هو أنه لم يكن يعبأ بالوصول من تحليلاته إلى نتائج يقررها ، ولم يكن يشعر بشيء من خيبة الرجاء إذا ما وجد تحليله لم ينته به إلى نتيجة ؛ ذلك لأن غايته المقصودة باعتباره فيلسوفاً هي عملية التحليل في ذاتها ، إذ الفلسفة فعل لا قول كما أسلفنا ، هي فاعلية تحليلية وليست بتقريرٍ لنتائج معينة وتوكيد لأحكام بذاتها في هذا الموضوع أو ذاك .

يقول سقراط في محاوره الدفاع^(١) ، ردّاً على اتهام مليتس له بأنه كان يبحث في الطبيعة وظواهرها : « ... لشد ما يسوءني أن يتهمني مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير ؛ أيها الأثينيون ! الحق الصراح أني لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ، ويشهد بصدق قولي كثير من الحضور ، فإليهم أحكم ؛ انطلقوا إذن يا من سمعتم حديثي ، وابشوا عني جيرانكم ، هل تحدثت في مثل هذه البحوث كثيراً أو قليلاً ؟ » .

لا ، لم يكن سقراط فيلسوفاً إذا كانت مهمة الفيلسوف أن يقول ويقرر هذه الحقيقة أو تلك عن ظواهر العالم كائنة ما كانت ؛ لكنه كان نموذج الفلسفة السكالم ، إذا حددنا معنى الفلسفة بأنها فاعلية التحليل المنطقي لما يقوله الناس في ميادين الفكر المختلفة ، وقد اختار هو لنفسه ميداناً واحداً من هذه الميادين ،

(١) « محاورات أفلاطون » ، تحرير المؤلف ، من ٧٠ — ٧١ .

هو ميدان الأخلاق ؛ فالمادة الخالصة التي سبَّ عليها فاعليته الفلسفية ، هي العبارات التي ينطق بها الناس في أحاديثهم المتصلة بالمعاني الأخلاقية كالنقوى والشجاعة وما إلى ذلك .

إن المسكينة الرئيسية التي يحتلها سقراط في الفكر اليوناني هي بنير شك مكانة مستمدة من منهجه الذي اشترعه للفلسف ، لا في ما عسى أن يكون قد قرره للناس من حقائق أو أثبتة لم من قضايا ؛ وكلمة « الديالكتيك » التي سُمي بها كثير من المحاولات المنهجية منذ عهده إلى اليوم ، إنما ترجع إلى فنه في النقاش الفلسفي^(١) .

وكذلك كان أفلاطون فيلسوفا تحليليا في كثير مما تعرض له ، ومحاوره بارمنيدس مثل جيد لطريقته في التحليل ، فبعد مقدمة طويلة ، تتألف هذه المحاور من أجزاء ، كل جزء منها يحلل فرضا ميتافيزيقيا ليستخرج منه مضمونه ؛ ولما كانت هذه الفروض الميتافيزيقية مستمدة من فلسفة بارمنيدس ، فقد أسماها باسمه .

وماذا يكون « منطوق » أرسطو إذا لم يكن محاولة جبراة أصيلة في التحليل ؟ إنه بمؤلفه ذلك لم يرد بالطبع — لطبيعة المنطق الصورية البحث — أن يقرر حكما بذاته على أية ظاهرة من الظواهر الطبيعية ؛ إنه لم يرد أن يصف شيئا — فيما عدا العبارات الكلامية — وإنما جعل موضوعه تحليل هذه الأقوال التي يقولها الناس في شتى نواحي القول ، ليعلم القوالب الصورية التي تنحصر فيها أقوال الناس على كثرتها وتنوع موضوعاتها ؛ فإذا قال أرسطو : إن القضية — كائنة ما كانت — تتألف من موضوع ومحمول ، فهو إنما يحلل بذلك فكر الناس في عصره (وفي عصور طويلة تلت) بأن الإنسان ليس في مستطاعه أن يتحدث إلا إذا تحدث عن « شيء » ما ، فيصفه بهذه الصفة أو تلك ؛ وهو اعتقاد ينبني

(١) Collingwood, R.G., Philosophical Method : ص ١٠

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٤ .

على اعتقاد أسبق منه ، هو أن في العالم عناصر ثابتة ، لكل عنصر منها هوية يمكن تحديدها وتعيينها ، ثم يمكن وصفها بنموت مختلفة ، كما أقول عن البرقالة — مثلاً — إنها مستديرة ، أو إنها صنفاء الخ — ولما تنذر هذا الرأي في عصرنا الحاضر ، ولم يعد فسرنا العلمى قائماً على أساس الهوية الثابتة للأشياء ، بل على أساس أن الشيء المعين إن هو إلا تاريخ المؤلف من سلسلة حوادث ، كل حادثة منها تقع في مكان معين وزمان معين ؛ لم يعد شرطاً — في المنطق الحديث — أن يكون الكلام دائماً مؤلفاً من موضوع ومحمول ، كما ظن أرسطو ، لكن أرسطو لم يخطئ حين قال هذا الذي قاله في تحليل القضية ؛ لأنه إنما يحلل الكلام الذي يقع له في أحاديث الناس ، تحليلًا يستخرج به ما يتضمنه من عناصر ، وما ينطوى عليه من صورة .

والفلاسفة التجريبيون من الإنجليز : « لوك » و « باركلي » و « هيوم » وأتباعهم ، هم — على وجه الإجمال — من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل ، فلواستبعدت ما كتبه في علم النفس ، وجدت بقية آرائهم تحليلات لطائفة من المعاني^(١) ؛ وأصبح من ذلك أن نقول عنهم ما قاله « آير »^(٢) وهو أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى في فروع الفلسفة بنظرية المعرفة ، والمفروض فيها أن تُحلَّل ضروب الإدراك المختلفة بما في ذلك — إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق — الخيال والاعتقاد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة ، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات .

كان « لوك » فيلسوفًا تحليليًا لأنه في الأعم الأغلب لا يثبت قضايا تجريبية بعينها أو يفنيها ، بل نراه يتناول القضايا التي يقولها الناس كما هي ليحال معانيها ، وكذلك « باركلي » لا يتعرض — في الأغلب — إلى إثبات شيء أو إنكار

(١) Arthur Pap, Elements of Analytic Philos. ص ٧ من المقدمة .

(٢) Ayer, A.J., British Empirical Philosophers ص ١٠ .

شيء ، بل يكاد هو أيضا يقتصر على تحليل ما يقال ؛ وليس صحيحا ما هو شائع عنه من أنه أنكر وجود الأشياء المادية كالمقاعد والمناضد ، فالذي ينكره هو التحليل الذي تقدم به « لوك » لأمثال هذه الأشياء ، أعنى أنه أبذل تحليلا بتحليل ؛ فقد جعل « لوك » الإحساسات التي تتلقاها بحواسنا من شيء ما — كهذا القلم الذي في يدي مثلا — مرتبطة بعنصر ، أى أن الشيء جوهرًا مركزيًا تلتف حوله صفاته ، بحيث نستطيع أن نقول عن القلم — مثلا — إنه أزرق وصلب الخ . لكن « باركلي » لم يوافق على هذا التحليل ، وجعل صفات الشيء لا تلتف حول عنصر أو جوهر ، بل يرتبط بعضها ببعض فحسب ، بحيث لا يكون الشيء عنده إلا مجموعة إحساساتنا به ، متصلا بعضها ببعض على صورة ما ؛ وكان الخطأ الذي وقع فيه « باركلي » حين تصدى لنقد « لوك » هو أنه استثنى النفس ، إذ جعلها عنصرا قائما بذاته ؛ ولهذا نهض « هيوم » ليدفع نقد « باركلي » إلى نتائجها المنطقية حتى النهاية ؛ وإذن فالنفس أيضا إن هي إلا حالات مجزأة متتابعة ، متصل بعضها ببعض على صورة ما ، دون أن يكون هناك عنصر جوهري مركزي تتعلق به تلك الحالات ؛ وهكذا ترى شغلهم الشاغل هو تحليل معاني كلام الناس في حياتهم الجارية أو في حياتهم العلمية ، فإذا نفى حين نقول مثلا هذا قلم ؟ نفى — عند « لوك » — هذه مجموعة صفات تلتف حول عنصر خفي ، ونفى — عند باركلي وهيوم — هذه مجموعة من الإحساسات ارتبط بعضها ببعض على نحو ما — حتى فكرة السببية التي كثيرا ما يقال عن « هيوم » إنه أنكرها ، لم تكن قط عنده موضع إنكار ، لأنه فيلسوف يحلل العبارات والمدرجات ولا يثبت شيئا أو ينكر شيئا ؛ إنه اقتصر في فكرة السببية على تحديدها وتعريفها^(١) فالتى ضوءا على ما يتضمنه قولنا — مثلا — إن الكرة « أ » هي التي دفعت الكرة « ب » فركتها .

ولسنا في هذا الموضوع نريد أن نؤيد أو نفند ما يقوله هؤلاء الفلاسفة في

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٥٦ .

تحليلهم للمبارات وما تنطوي عليه من عناصر ومعان ، فربما أصابوا هنا وأخطأوا هناك ، أو ربما أخطأوا هناك وأصابوا هنا ؛ فذلك بحث آخر ؛ لكن الذى يميننا الآن هو أن نقرر هذه الحقيقة الآتية : وهى أن الفلسفة على أيديهم كانت عملية تحليلية ، ولم تكن — فى الأعم الأغلب — تقريراً عن ظواهر السكون المختلفة بإثبات صفات معينة لها أو نفيها عنها ؛ ولو فعلوا لكان الأجدر أن يسلكوا فى جماعة العلماء الذين من شأنهم ملاحظة الطبيعة ووصفها .

فإذا أريد للفلسفة بقاء ، وجب أن تحصر نفسها فى مهمتها الحقيقية الممكنة النافعة ، ألا وهى التحليل المنطقي للألفاظ والمبارات : يقول « بيرتراند رسل » « إن كل مشكلة فلسفية ، إذا ما أخضعتها للتحليل وللتقنية الضرورية ، أليتها إما ألا تكون مشكلة فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإما أن تكون مشكلة منطقية ، بالمعنى الذى نقصد إليه بكلمة منطق »^(١).

إن الذى يتصدى لإنكاره فى هذا الكتاب إنكاراً قطعاً ، هو إمكان التحدث عن « أشياء » غير محسوسة — وهو موضوع الميتافيزيقا بالمعنى الذى نرفضه — فإن قال لنا قائل إن هذه هى مهمة الفلسفة الأساسية ، أجبناه بأن الفلسفة عندئذ تفقد أساس وجودها ولا يعود لها كيان تقوم عليه ؛ أما الفلسفة بمعنى التحليل ، فهى شئ نرضيه ، ونستمد دعامة لنا تؤيد وجهة نظرنا من أعلام الفلاسفة : من سقراط ، ومن أفلاطون فى بعض محاوراته ، ومن أرسطو فى منطقته ، ومن الفلاسفة التجريبيين الإنجليز ، ولم نقل شيئاً عن « كانت » الذى جاء الشطر الأعظم من فلسفته « نقداً » — أى تحليلاً — للأسس التى تقوم عليها العلوم .

لكن « كانت » أخطر مكانة فى ميدان الفلسفة التحليلية من أن نذكره فى إشارة عابرة ، فلنجهل للحديث فى فلسفته النقدية فصلاً بأسره ، هو الفصل التالى .

(١) Russell, B., Our Knowledge of the External World : ص ٢٢ .

الفصل الثاني

« كانت » وفلسفته النقدية

١

أريد بهذا الفصل أن أبين أن الفلسفة عند « كانت » هي أولاً وقبل كل شيء ، تحليل للقضايا ، وليست هي بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئاً إيجابياً عن العالم أو أي جزء منه ؛ الفلسفة عنده طريقة أكثر منها مادة ؛ وليس هذا القول استنتاجاً منا ، بل هو نقل مباشر عن نص صريح ذكره « كانت » نفسه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص » ، يصف به كتابه ذلك ، إذ يقول إنه إنما يحاول أن يلمس للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمي الرياضة والطبيعة ، فالكتاب « رسالة في المنهج » وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه^(١) وقد كان حسناً أن نلاحظ الأسماء التي أطلقها « كانت » على مؤلفاته ، كيف اشتملت على كلمة « نقد » (نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي ، نقد الحكم) لنعلم منذ اللحظة الأولى أنه قد أراد بكتبه تحليلاً في هذا المجال أو ذلك — لكننا قبل أن نحدد المراد بالطريقة « النقدية » عند « كانت » ، يحسن بنا أن نشرح فكرة « الفروض السابقة »^(٢) بتسميها النسبي والمطلق ، لأنها ستلقى ضوءاً شديداً بعين القارئ على إدراك الطريقة النقدية إدراكاً واضحاً جلياً .

كل عبارة ينطق بها الإنسان ليصف بها شيئاً مما يصادفه في خبرته ، أو يعبر

(١) نقد العقل الخالص ص ٣٠ الترجمة الإنجليزية للأستاذ orman Kemp Smith

(٢) راجع الفصل الخامس من كتاب :

Collingwood, R.G., An Essay on Metaphysics

بها عن فكرة ، إنما تتضمن سؤالاً سابقاً ألقاه المرء على نفسه ، أو ألقاه عليه شخص آخر ، فجاءت عبارته بمثابة الجواب على هذا السؤال ؛ فإذا نظرتُ إلى الساعة التي أمامي الآن قلت : إنها الواحدة إلا عشر دقائق ، فذلك القول هو في حقيقة أمره جواب لسؤال — ضمني أو صريح — ألقيته على نفسي ، وهو : « كم الساعة الآن ؟ » وإذا قلت عن فلان إنه هو المسئول عن كسر الفئجان ، كان ذلك أيضاً جواباً لسؤال : « على من تقع التبعة في كسر الفئجان ؟ » وهكذا ، على أن السؤال بدوره يتضمن افتراضاً سابقاً عليه ، افتراض حقيقة معينة أو عقيدة بذاتها ، يستند إليها السائل في سؤاله ، فلولا أنني أعلم أن الساعة التي أمامي تقيس الزمن وتُخبر به ، لما أمكنني أن أسأل ناظراً إليها : « كم الساعة الآن » ، ولولا أنني أعتمد في أن الإنسان مسئول عن بعض أعماله ، لما أتيتُ لي أن أسأل عن تقع عليه تبعة كسر الفئجان .

وبلاحظ أن العبارة التي تقولها تصف بها شيئاً أو تعبر بها عن فكرة ، إنما يتوقف قول السامع لها على اعتقاده في صدقها — سواء أكان في ذلك غلطاً أم مصيباً — أما الفروض التي تنطوي عليها العبارة . أعني تلك الفروض المتضمنة التي لولاها لما أمكن قول العبارة ، فليست هي مما يعتمد في قبوله على كونه صادقاً ، لأنه لو خضع « الفرض » إلى مقاييس الصدق والكذب ، لما كان « فرضاً » ، بل عبارة تصف هي الأخرى شيئاً أو تعبر عن فكرة .

إن قولي : « (١) لو كان عندي عشرة آلاف جنيه (٢) كنت أغني فرد في أسرتي » مؤلف من جزئين (١) فرض ، (٢) حقيقة تقترب على الفرض ، فهنا يمكن تجاوز ذلك أن نصف الجزء الثاني من العبارة بأنه صادق أو بأنه كاذب ، بناء على الحالة الواقعة فيما يختص بالثروة التي يملكها كل من أفراد أسرتي ، أما الجزء الأول من العبارة ، وهو الفرض : « لو كان عندي ... » فليس هو بمتوقف في قبوله على شيء من حالات الواقع ، وبالتالي لا يكون مهتوقاً في قبوله على صدقه .

غير أن الفرض المتضمن في العبارة التقريرية التي أصف بها شيئاً ، هو بدوره قد يكون متضمناً لفرض سابق عليه — وعندئذ يكون فرضاً نسبياً ، أى أنه يكون فرضاً بالنسبة للعبارة المترتبة عليه ، لكنه يكون قضية تقريرية بالنسبة للفرض السابق عليه — أو قد يكون فرضاً نهائياً لا يتضمن وراءه أى افتراض أسبق منه — وعندئذ يكون فرضاً مطلقاً ، أى أن هناك أقوالاً كثيرة واعتقادات كثيرة متوقعة عليه ، أما هو ففروض بذاته من غير استناد إلى فرض أم منه .

بعبارة أخرى ، إذا أمكن أن تسأل سؤالاً عن الفرض المتضمن ، كان ذلك دليلاً على أنه فرض نسبي ، معتمداً على فروض أسبق منه ، إذ لولا أسبقية تلك الفروض الأخرى لما أمكن إلقاء السؤال ، وأما إذا رأيت استحالة أن يسأل عن الفرض المتضمن ، فاعلم أنه إذن لا بد أن يكون فرضاً مطلقاً لا يسبقه فرض آخر .

لو قال قائل — مثلاً — حتى هذا المريض سببها الذهاب ، فإن قوله يتضمن اعتقاداً سابقاً هو أن لهذه الظاهرة المهيئة سبباً ، فلو سألته : وما الذي أدراك أن لهذه الظاهرة سبباً بحيث رحت تهتم عنه ؟ فقد يجيبك بقوله : لأن لكل شيء سبباً ؛ عندئذ يكون المتكلم قد وصل إلى الفرض المطلق في تفكيره في هذه الناحية التي نتحدث عنها ، بدليل أنك لو عدت فسألته : وكيف عرفت أن لكل شيء سبباً ؟ أخذه الغضب أو أخذته الحيرة ، لأنه يرى الأمر عندئذ لا يحتمل سؤالاً أى أنه فرض مطلق لا يتوقف على فرض سابق عليه .

والنقطة الهامة التي نريد إبرازها هنا ، هي أن الفروض المطلقة لا يسأل عنها ، لا لأننا نحاول السؤال فلا نجد الجواب ، بل لأنه تناقض منطقي أن نقول عن القول إنه افتراض مطلق ، ثم نظن في الوقت نفسه أنه قابل للتحليل بما هو أم منه وأشمل ؛ وبما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن الناس يثير منهم الغيظ الشديد أن تسألهم أى سؤال عن فروضهم المطلقة ؛ فنلنا هناك فرض مطلق تنبنى عليه أحكام كثيرة ، وهو افتراض أسبقية الله على مخلوقاته ، فهاهنا لو سألت : وكيف

عرفت أن الله غير مسبوق بشيء آخر ، غضب منك المشول ، لأنه يحس أن سؤالك غير ذي موضوع ، إذ هو منصبٌ على ما لا يحتمل السؤال ، وهو لا يحتمل السؤال لأنه فرض مطلق بالنسبة إليه .

فإذا صدقنا فيما نرى إلى تقريره في هذا الكتاب ، وهو أن الفلسفة مهمتها التحليل ، كان الكشف عن القروض السابقة المطلقة التي يطوى عليها تفكير الناس في عصر من العصور ، هو الواجب الأول للفيلسوف ، فلن نملّ من تكرار ما قلناه ، وهو أن الفيلسوف ليس من شأنه أن يقرر الحقائق عن العالم أو أى جزء منه ، لأن ذلك من شأن العلماء وحدهم ، كل عالم في المجال الذي اختص في بحثه ؛ وإنما ينحصر عمل الفيلسوف في تحليل ما يقوله العلماء من قضايا ، تحليلًا يبرز تكوينها وعناصرها ، ثم يظهر ما استلطن في جوهرها من فروض سابقة متضمنة ؛ ولعل سقراط أن يكون أول من استحق اسم الفيلسوف في تاريخ الفكر ، إذ هو أول من اضطلع بمثل هذا التحليل على نحو صريح ، فجعل مهمته أن يأخذ من الناس أقوالهم وأحكامهم — وبخاصة في مسائل الأخلاق — ليضي في تحليلها ، صاعدا من القول إلى الفرض المتضمن فيه ؟ ومن هذا الرض إلى ما قبله ، وهكذا حتى يصل بمن يحاورهم إلى مرحلة فروضهم المطلقة ، فإذا ما سألهم عن القروض المطلقة ، أخذهم الغضب ، فقد أسلفنا لك في الفقرة السابقة أن الإنسان كثيرا ما يُفَضِّيه أن تضع له فروضه المطلقة موضع السؤال والبحث ؛ ولعل معاصريه حين اتهموه بأنه « منفسد للشباب » ، كان ذلك أخصص ما يقصدون إليه من اللعاني ، وهو أنه يبيح لنفسه أن يضع القروض الأولية المقبولة عند الناس في غير حاجة إلى جدل أو نقاش ، يضعها موضع البحث ، فيشكلك الشبان فيما لا يجوز لهم أن يتشكلوا فيه .

إن الإنسان في تفكيره العابر ، أعنى حين لا يأخذ نفسه بصرامة المنهج العلمي ، لا يكاد يدرك أن ما يقوله من عبارات تبدو عليها البساطة ، منطوية على

فروض سابقة ؛ فمعد التفكير العابر ، لا تكون عبارة مثل قولنا : « الساعة تدل على الزمن » منطقية على شيء غير معناها هذا البسيط الظاهر ، مع أنها — كما أسلفنا لك منذ حين — تنطوى على سؤال هو : « لماذا صُنِّت الساعة ؟ » ، وهذا السؤال بدوره ينطوى على فرض أسبق منه هو « أن لبعض الأشياء غايات مقصودة » وهذا بدوره يتضمن اعتقادا أسبق ، هو أن العالم ليس قوامه المصادفات ... وهكذا .

أقول إن التفكير العابر ، يأخذ أمثال هذه العبارات على أنها مكتفية بذاتها ، قائمة بنفسها ، وليس وراءها من شيء آخر ؛ وأما إذا أراد للفكر أن يعمن في تحليل أفكاره — والتحليل شرط جوهرى للتفكير العلمى — فإنه لا بد أن يتمقب الفكرة إلى أصولها السابقة ، حتى ينقُص كل خواها ويترك كل مكوتها ، فإمن بعد ذلك أن يقع فى خطأ .

إنه إستحيل على الإنسان أن يكون صاحب تفكير علمى ، إلا إذا أخذ نفسه أخذاً شديداً فى ترتيب الأسئلة التى يلقىها فى موضوع بحثه ، فلأن تعرف أى سؤال تلقىه فى مجال بحثك ، وكيف يكون ترتيب أسئلتك ، هو فى الحقيقة معرفتك الخطوات السيرة للنتيج المستقيم .

ومن وسائل التدرىب على مثل هذا المنهج العلمى ، أن تعتاد حلّ الجملة إلى ما تنطوى عليه من أسئلة وفروض ؛ فذلك بمثابة فكّ الخيوط المعقدة فى حزمة متشابكة ، ثم ترتيب تلك الخيوط خيطا خيطا ، فمعدئذ يتاح لك أن تعرف عناصر المشكلة التى أنت بعددها معرفة علمية مستنيرة ؛ وفى كتب المنطق مغالطة مشهورة ؛ هى مغالطة إدماج جملة أسئلة فى سؤال واحد ، تضليلا للشخص المسئول ؛ والمثل الذى تسوقه معظم الكتب المنطقية لهذه المغالطة ، هو أن يسأل سائل : « هل أقممت عن ضرب زوجتك ؟ » — هذا سؤال واحد من وجهة نظر النحو واللغة ، لكنه جملة أسئلة عند المنطق ، فيمكن تحليله إلى الأسئلة الآتية :

(١) هل لك زوجة ؟ (٢) وهل تعودت ضربها ؟ (٣) وهل فكرت في الإقلاع

عن ضربها ؟ (٤) وهل بدأت في تنفيذ ما اعترفت عليه بفكرك ؟

والتحليل وحده لا يكفي ، بل لابد من ترتيب العناصر ، لأن سؤالاً من الأسئلة قد يتوقف على السؤال السابق ، ففي هذا المثل لا يجوز السؤال عن الإقلاع عن ضرب الزوجة ، إلا إذا سبقه سؤال عما إذا كان هناك عادة ضربها ، وهذا بدوره لا يجوز إلغاؤه إلا إذا سبقه سؤال عن وجود زوجة لدى الشخص المسئول . هذا المثل الساذج ، هو في الحقيقة صورة مصغرة بسيطة للتفكير العلمي المنهجي ؛ فالتفكير العلمي هو تفكير مرتب ، والترتيب معناه أن تضع عناصر المشكلة في وضعا المنطقي سابقاً فلاحقاً ، ولا يتيسر ذلك بغير إخراج جميع العناصر الكامنة في المشكلة التي نكون بصدد بحثها لكي نضع الخطوة المفترضة قبل الخطوة التي تنبئ على افتراضها .

ولو استطعنا أن نحلل أفكار شخص كما هي مبسطة في عباراته ، أو أفكار عصر كما هي قائمة في إنتاجه من مؤلفات وما إليها ، بحيث نبرز الفروض الأولى التي يقوم عليها البناء كله ، كنا بذلك فلاسفة بالمعنى الذي نريد تقريره لكلمة « فيلسوف » وإذا قبلنا هذا المعنى للفلسفة ، ثم إذا جعلنا « الميتافيزيقا » هي مثل هذا التحليل الذي يُخرج الفروض السابقة المنبئة في التفكير العلمي ، كانت « الميتافيزيقا » عملاً مقبولاً من وجهة نظرنا ، إذ « الميتافيزيقا » بالمعنى المفروض هي تلك المحاولات التي يحاول بها أصحابها أن يثبتوا بأحكام إيجابية عن أشياء غير محسوسة .

ولما كان « عمانوئيل كانت » قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم مثل هذا التحليل الذي أشرنا إليه ؛ كنا نعدّه في طليعة فلاسفة التحليل ، وجدير بنا أن نلقى بعض الأضواء على ما أخذ « كانت » على نفسه أن يؤديه ، ليزداد هذا القول وضوحاً في ذهن القارئ .

كان الشائع منذ « ديكارت » أن العلوم ثلاثة ، هي : الرياضة وعلم الطبيعة والميتافيزيقا ، واستعرض « كانت » موقف هذه العلوم الثلاثة واختبر صلاحية الأسس التي تقوم عليها ، فانتهى إلى نتيجة أيقن بصدقها ؛ وهي أن الرياضة وعلم الطبيعة كليهما يقومان على أسس صحيحة ، ولذلك تقدّما ، وأما الميتافيزيقا فهي وحدها التي يقوم بناؤها على أساس واهٍ منهافت ضعيف ، ولذلك رآها متمثرة الخطل ؛ لجعل مهمته أن يحلل الأسس التي قامت عليها الرياضة وعلم الطبيعة ، لعله يهتدى على ضوئها إلى الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه الميتافيزيقا فتهتدم بمثل ما تقدّما .

وجد « كانت » أن الرياضة قامت على أساس متين منذ أيام اليونان ، وأن علم الطبيعة كذلك قد قام على أساس سليم منذ جاليليو في عهد النهضة الأوروبية ، فإذا صنع اليونان للرياضة ، وماذا صنع جاليليو لعلم الطبيعة ، لعلنا نستطيع أن نصطليح للميتافيزيقا مثل ما صنع هنا أو هناك ، فنتسليم لها الطريق كما استقامت طريق الرياضة والعلوم الطبيعية ؟

أما الرياضة فقد كشف اليونان لها عن طريق التقدم العلمى ، حين عاجلوا مشكلاتها لا على أساس أنها مسائل جزئية عملية تصادف الإنسان في حياته اليومية ، بل عاجلوا على أساس فروض افترضوها ، ثم حاولوا أن يستنبطوا منها كل ما يمكن استنباطه من نظريات ونهاج ؛ فليس علم الهندسة — مثلا — هو أن أرسم مثلثا وأقيس أبعاد أضلاعه وانفراج زواياه ، بل هو افتراض مُسلّمات أولية ثم استنتاج بناء نظري يتولد بالضرورة عن تلك المُسلّمات ، فانظر إلى كتاب إقليدس ، تجده قد بدأ الكتاب ببديهيات ومصادرات مُسلّم بها وتعريفات يشترطها لبعض ألفاظ هامة في علم الهندسة ، كالنقطة والخط والسطح ، ثم أخذ بعد ذلك يستنتج النظريات التي تلزم عن تلك المقدمات المفروضة ؛ إن الهندسة

لا تكون علماً حين نقول لأنفسنا : هذه قطعة أرض مثثلة الشكل ، فلم نقيس أبعادها ، بل تكون الهندسة علماً حين نبدأ بفرض قائلين : افرض أن $a = b$ مثلك ، وافرض أن $a = c$ ، فإذا يترتب على هذا الفرض وذلك من نتائج ؟ وبكلمة مختصرة نقول إن اليونان قد جعلوا الرياضة علماً قائماً على أساس صحيح ، حين جعلوها بناء قائماً على فروض فيفرضون الفروض أولاً ، ثم يسألون أسئلة محاولين الإجابة عنها على أساس تلك الفروض .

وذلك بعينه ما وجدته « جاليليو » في علم الطبيعة حين أراد أن يترى قواعد على أرض صلبة ؛ إذ وجد أن طريق التقدم الملى في هذا الميدان أيضا ، هو في فرض الفروض ثم في التفكير في التجارب التي تثبتك ، وليس تقدم العلوم الطبيعية مرهونا بمشاهدات جزئية ثم البحث مما تدل عليه تلك المشاهدات .

والسمة المشتركة بين موقف اليونان إزاء الرياضة وموقف جاليليو إزاء علم الطبيعة ، هي أن كليهما لم يحاول بناء العلم بادئاً بتدليله من مشاهدة الأشياء الجزئية التي تمر عابرة في الحياة اليومية ، بل راح يسأل الأسئلة بناء على فروض يفرضها ، ثم يحاول الإجابة عنها ، فكأنما العلم هو في صميمه أسئلة يجاب عنها ؛ وفي ذلك قال « بيكن » بحق عن علم الطبيعة إنه استجواب للطبيعة ؛ فالعالم يفرض نفسه فرضاً ، ثم يلقي على الطبيعة سؤالاً تلوسؤال ، ليرغمها على الإجابة له إن كان فرضه ذلك صواباً أو لم يكن ، وليست مهمة العالم عنده هي أن يقف إزاء الطبيعة موقفاً سلبياً ، يشاهد ما يفرضه عليه ، ويسجله وهو قانع به ، وقد اعترف « كانت » بما هو مدين به لـ « بيكن » في هذا الاتجاه . بل اتخذ عبارة مقتبسة من بيكن شعاراً لكتابه في « النقد »^(١) .

(١) فيها يل نس العبارة التي أخذها كانت من بيكن ، وصدر بها الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل » : إننا لا نقول شيئاً عن أنفسنا ، أما الموضوع الذي نبسطه هاهنا لبحث فإننا نرجو ألا ينظر إليه الناس على أنه مجرد تعبير من شعور شخصي ، بل أن ينظروا إليه على أنه كتاب يقصد إلى الجدل ، ولهم أن يكونوا على يقين بأن الأسس لم توضع لتعلم عليها مدرسة فلسفية أولئك عليها اعتماداً جامداً ، بل هي أسس وضعت لينهض عليها شيء يراد به فهم الإنسانية =

فالنزى أراد « كانت » أن يدعو إليه ، هو أن طريق التقدم للميتافيزيقا
مرهون كذلك — كما هي الحال فى الرياضة والعلوم الطبيعية — بأن يعرف
الميتافيزيقى كيف يفترض لنفسه الفروض ، ثم كيف يلقى الأسئلة على أساس تلك
الفروض ، بطريقة منظمة منسقة ؛ بدل أن يمضى فى حجاج أعمى انتظارا لما قد
يؤدى هذا الحجاج إليه من نتائج .

ونعيد هذا الذى قلناه ، بعبارة « كانت » نفسه كما وردت فى مقدمته للطبعة
الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص »^(١) . يقول « كانت » :

« فى الرياضة وعلم الطبيعة — وما العلمان اللذان يُقَدَّمُ العقل فيهما معرفة
نظرية — يتعين الهدف قبل المضى فى طريق البحث ، فالرياضة تفعل ذلك
معتمدة على العقل الخالص ، وأما علم الطبيعة فلا بد له — إلى حد ما على الأقل —
أن يعمل على مصادر أخرى للمعرفة غير العقل »^(٢) .

« بدأت الرياضة سيرها على الطريق القويمة للعلم ، منذ أقدم العصور التى
يمكن الرجوع إليها بتاريخ العقل البشرى ، وأعنى به العصر الذى عاش فيه ذلك
الشعب العجيب ، شعب اليونان ، ولا ينبغي لظان أن يظن بأن الأمر [كان
هينا ميسورا] ... إذ لم يكن من اليسير على الرياضة أن تهتدى إلى طريق العلم ،
أو قل إنه لم يكن من اليسير عليها أن تشق لنفسها طريقها السلطاني المستقيم ، بل
الأمر على نقىض ذلك ، فمقيدتى هى أن الرياضة قد لبثت أمدا طويلا — وبخاصة
عند المصريين — فى مرحلة التحسس ؛ ولا بد أن يكون التحول فى طريقها
[من طريق التحسس إلى الطريق العلمى] قد جاء نتيجة لانتقال أحدته

= وإصلاحها ، وذلك [فإننا نرجو] أن يتبادل الناس المشورة وأن ينضموا إلى صفوفنا من
أجل صالحهم ، وأن يكونوا على ثقة من أنفسهم حتى لا يذهب بهم اليوم إلى حد الاعتقاد بأن
[هذا الكتاب] ينمى فى اللانهاية ويجاوز حدود البشر ؛ إذ الواقع أنه بمثابة النهاية
والخاتمة المشروعة لحظا لم يكن له حدود يلف عندها .

(١) الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith : ص ١٨ — ٢٢ .

(٢) المصدر المذكور : ص ١٨ .

فكرة مواتية طرأت لواحد من الناس ، فاصطنع لها تجربة بينها . فكان هذا [أى ورود الفكرة أولا واصطناع التجربة لما ثانيا] هو العلامة التي ميزت الطريق الذي لابد لعلم أن يبدأ السير فيه ... إن التاريخ لم يحفظ لنا الوقت الذي حدثت فيه هذه الثورة العقلية — وهي أهم بكثير جدا من كشف الطريق حول رأس الرجاء الصالح — كذلك لم يحفظ لنا التاريخ من هو صاحب هذه الثورة الموفق ... فلقد لم شعاع جديد من الضوء على عقل الرائد الأول (وليكن هذا الرائد طالس أو غيره) الذي أقام البرهان على خصائص المثلث المتساوي السابق^(١) .

فالطريقة الصحيحة التي اتسمها ذلك الرائد الأول في البرهان الرياضي ، لم تكن في أن يرسم مثلثا أمامه ، ثم يبحث في خصائصه التي يراها بعينه ، بل هي أن ترّد على عقله فكرة بالنسبة إلى هذا المثلث ، ثم يسأل نفسه الأسئلة عما يقرب على هذه الفكرة من نتائج ، على فرض أنها فكرة صحيحة ، و بعدئذ إذا ما رسم مثلثا أمامه ليثبت عليه ما قد رآه بعقله بآء ذى بدء ، فلا يكون هذا المثلث المرسوم إلا بمثابة جزئية تمثل الفكرة التي سبقت إلى ذهنه .

« ولبت العلم الطبيعي أمدا أطول بكثير جدا [مما لبته الرياضة] حتى بدأ سيره في الطريق السوية للعلم ؛ فالخلق أن العلم الطبيعي لم يقض في هذه الطريق العملية إلا قرنا ونصف قرن ، وكان ذلك منذ يمكن ، إذ اعتدى إلى هذا الكشف بفضل آرائه الفذة ... ففي حالة العلم الطبيعي أيضا ، يمكن تفسير الكشف الجديد بأنه النتيجة المباشرة لثورة عقلية ...

إن جاليليو حين أقام التجربة لكُرّاتٍ — كان قد سبق له تصميم أوزانها — بحيث تهذحرج هابطة على سطح منحدر ؛ وإن « تورشلي » حين جعل الهواء يحمل ثقلا — كان قد حسب مقداره بفكرة سابقة — وهو أن يكون الثقل

(١) المصدر نفسه : ص ١٩ .

مساويا لوزن عمود معين من الماء ... عندئذ أشرق شعاع من الضوء على دارسى الطبيعة ، إذ علموا أن العقل لا يدرك فى الأشياء إلا ما أنتجه هو وفق خطة من وضعه ... فلا بد للعقل أن يشق هو الطريق أولا بمبادئ يقيّمها ... ثم يضطر الطبيعة بمد ذلك اضطراراً أن تجيب له عن أسئلة صاغها العقل نفسه ؛ فالملاحظات العابرة التى لا تتم وفق خطة سابقة مدبرة ، يستحيل أن تنتهى إلى قانون ضرورى ؛ فالقانون الضرورى [أى الذى تكون صحته مؤكدة يقينية] لا يكشف عنه إلا العقل وحده .

« أما الميتافيزيقا ... فلم يواتها الحظ السعيد بعد ، لتبدأ سيرها فى طريق العلم المأمون ... فتقرى الباحثين فى الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عما يشبه إجماع الرأى ، بما يجعل الميتافيزيقا توشك أن تكون مهدانا للقتال ... ولم يصبح أحد من المتقاتلين فى كسب شهر واحد من الأرض ... وهذا يدل بنير شك على أن الطريقة التى اتبعتها الميتافيزيقا إلى الآن ، قد كانت مجرد خبط عشوائى ... فإلى الذى اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق العلمى القويم فى هذا الميدان [ميدان الميتافيزيقا] ؟ أليكون هذا الطريق مستحيلا كشفه على الإنسان ؟ ... أم أننا أخفقنا حتى الآن ، ولكن هنالك من الدلائل ما يبرر لنا الأمل فى أننا إذا بذلنا جهداً جديداً ، فربما كنا أحسن حظاً من أسلافنا فى ذلك ؟ »^(١)

٣

بهذا الأمل كتب « كانت » كتابه فى « نقد العقل » إذ أراد به أن يمهّد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائه ، إنه لم يُريد بكتابه فى « نقد العقل » أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً ، بل أراد أن يتخذ منه أداة تُمَيِّنُه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنتج ؛ وهذا

(١) المرجع السابق نفسه : ص ٢١ .

البحث الميتافيزيقي — كما قال في المقدمة — إنما يدور حول موضوعات ثلاثة هي الله والحرية والخلود .

لقد بدأ « كانت » عمله هذا بوعد قَاطَمٌ على نفسه ، وهو أن يترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً — وهي عنده البحث في الله والحرية والخلود — حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم الرياضى وبناء العلم الطبيعى ، وبعدئذ يعود إلى البحث الميتافيزيقي ، ليقميه على نفس الأسس التى رآها فى ذبلك العلمين ؛ لكنه فرغ من « نقده » للرياضة وعلم الطبيعة ، ثم لم يتم ما كان قد وعد به من تشييد بناء الميتافيزيقي على غرارها ، ولما سئل فى ذلك ، قال إنه وجد أن « النقد » هو نفسه الميتافيزيقي الذى أرادها^(١) — وهذا هو عندى بيت القصيد .

قام « كانت » بتحليل لقضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية فلما منه — فى بداية الأمر — أنها ستهديه إلى طريقة التفكير السديد فى القضايا الميتافيزيقية فقرأ يقول فى مقدمة كتابه « نقد العقل » إن « محاولة تغيير طريقة البحث فى الميتافيزيقي حتى تكون على غرار الهندسة والطبيعة ، هى الغرض الرئيسى من هذا الكتاب »^(٢) .

لكنه لا ينتهى من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلمية فى الرياضة والطبيعة هى كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ، ولا شئ غير ذاك ، فإن كان للميتافيزيقي معنى ، فهى تحليل القضايا العلمية .

ومن حسن الطالع أن « كانت » كان رجلاً شديد الاهتمام بالتفصيلات فيما يتعرض له من أمور ؛ فلما قرر لنفسه أنه لا قيام لعلم إلا إذ أُلقيت أسئلة معينة ، وأن الطريقة العلمية الدقيقة هى نفسها المهارة فى إلقاء الأسئلة ؛ ولما قرر لنفسه أن إلقاء الأسئلة يتضمن دائماً فروضاً ؛ ولما رأى أن الرياضة وعلم الطبيعة قد أصابا

(١) Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics : ص ٢٣٧ .

(٢) كتاب « نقد العقل الخالص » الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith : ص ٢٥ .

تَقْدَمًا حين عرفنا كيف ينظمان إلقاء الأسئلة على أساس الفروض التي يفرضها أصحاب هذا العلم أو ذلك؛ أقول إنه من حسن الطالع أن « كانت » حين رأى هذا كله في علم الرياضة وعلم الطبيعة ، لم يكتف بمثل هذا التعميم في القول ، بل راح يفصل القول تفصيلاً شديداً في الرياضة وعلم الطبيعة ، حتى استغرق كتابه كله ، وحتى ظن الناس أنه قد نسي موضوعه الأصلي ، وهو التماس الطريقة القويمة للبحث الميتافيزيقي المنتج ؛ راح فيلسوفنا يبحث بحثاً تفصيلياً في الفروض الكائنة وراء البناء الرياضي والفروض الكائنة وراء بناء العلم الطبيعي ؛ راح يحلل القضية الرياضية والقضية الطبيعية تحليلاً تفصيلياً دقيقاً ينتقها حتى الأساس الذي تقوم عليه هذه القضية أو تلك . ولما سئل آخر الأمر : وأين الميتافيزيقا في هذا العمل كله ؟ أجاب : إنها هي هذا التحليل نفسه .

وعما هو جدير بالملاحظة أن « كانت » قد اختصر القول في تحليله اقضايا الرياضة ، لأنه لم يكن من علماء الرياضة ، أما علم الطبيعة فقد كان مادة اختصاصه إذ كان عالماً في الطبيعة من الطراز الأول في عصره ، واشتغل بتدريسها مدة طويلة ، ولذلك تراء قد أفاض القول في تحليله للقضية الطبيعية إفاضة لا تدخ زيادة لمستزيد ، لأنه هاهنا كان يحول في ميدانه الذي يألف كل شيء فيه ، ما ظهر منه وما خفي على العين العابرة .

أطلق « كانت » اسم « التحليل النقدي »^(١) على بحثه الخاص بتحليل قضايا العلم الطبيعي ، وردّها إلى الفروض الكائنة وراءها ؛ وأعيد القول مرة أخرى لأهميته ، فأذكر أن « كانت » حين أجرى هذا البحث التحليلي في قضايا العلم الطبيعي ، لم يقصد به إلى أن يكون بحثاً ميتافيزيقياً ، بل أراد به أن يكون

(١) ترجمت كلمة Transcendental بـ « النقدي » ، وترجمة هذه الكلمة ترجمة تحفظ لها بكل معناها الكائني ، أمر لم يطق عليه بعد — راجع اقتراح الدكتور عثمان أمين في ذلك ، كتاب « مشرّع لسلام الدائم » هامش صفحة ١١٣ .

مفتاحا للميتافيزيقا ، أو متوالا ينسج عليه من أراد البحث في الميتافيزيقا ؛ لكنه عاد آخر الأمر فقير وجهة نظره ، إذ جعل هذا البحث النقدي نفسه هو بعينه البحث الميتافيزيقي الذي كان ينشده^(١) .

ولكن ماذا نقول في الموضوعات الثلاثة التي كان قد جعلها عند بداية حديثه ، موضوع البحث الميتافيزيقي بصفة خاصة ، وأعني بها : الله والحرية والخلود ؟ هل يجوز القول فيها أولا يجوز ؟

يجيب « كانت » على ذلك بأنها موضوعات يستحيل أن يستغنى الإنسان عن الحديث فيها ، لكنها خارجة عن حدود العقل النظري ومستطاعه ، فإذا نحن جعلناها موضع بحث نظري عقل على ، وقعنا في متناقضات ... يقول كانت في مستهل كتابه « نقد العقل الخالص » (في الطبعة الثانية) ما يأتي :

« كتب على العقل الإنساني أن يتسم بهذه السمة المميزة ، وهي أنه — في جانب من جوانب علمه — مُثَقِّلٌ بِأَسْئَلَةٍ ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها ؛ لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها ، لأنها تتجاوز حدود قدراته كلها »^(٢) وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تتجاوز حدوده ، فهو بذلك « يطوح بنفسه في الظلام والمتناقضات »^(٣) .

فكأنما يريد « كانت » أن يقول إن الحديث في الموضوعات للميتافيزيقية بهذا المعنى الخالص ، وهي الله والحرية والخلود ، ممكن ، لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظري ، لأن هذا العقل النظري له حدود لا يستطيع تجاوزتها بنير أن « يطوح بنفسه في الظلام والمتناقضات » — وهذا مختلف الوضعية المنطقية عن « كانت » لأنه في رأي هذا المذهب الوضعي المنطقي أن الحديث في

(١) راجع : Collingwood, Essay on Metaphysics : ص ١٤١ .

(٢) نقد العقل الخالص ، الترجمة الإنجليزية Kemp Smith ص ٧ .

(٣) المرجع نفسه ، في الصفحة نفسها .

هذه الأمور وأمثالها غير مشروع بقائا ، ما دما نريد بالحديث أن يكون منطقيا ، أى قابلا لأن يوصف بأنه صادق أو كاذب ؛ فإذا كان « كانت » قد سبق إلى القول باستحالة الميتافيزيقا على العقل النظري ، فقد بنى تلك الاستحالة على أساس غير الأساس الذى ترفضها عليه الوضعية المنطقية ؛ فبينما الوضعية المنطقية ترفضها على أساس أن عبارتها ليست من الكلام المفهوم عند المنطق ومعايره ، نرى « كانت » يرفضها على أساس أن العقل البشرى يحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وأنه إذا ما غامر فى مجال « الأشياء فى ذاتها » وقع فى المتناقضات ؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية عنده حقيقة نفسية وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعى المنطقى ؛ هى عند « كانت » حقيقة نفسية بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه فى إدراكه للأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ؛ هى مستحيلة الآن لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم تخلق العين لسماع الأصوات ؛ أما أصحاب المذهب الوضعى المنطقى فيبتون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن أفولها فارغة من المعنى بحكم ما انفقتا عليه فى طرائق استعمال اللغة ؛ إنها أقوال لا تصف شيئا هنا وهناك ، بحيث يجوز لنا أن نسأل أىمكن حقا أن يدرك الإنسان هذا الشيء أم أن إدراكه مستحيل عليه .

ونحب بعد هذا الاستطراد أن نجتمع شعثات القول ، فنلخص ما أسلفناه فى هذه الفقرة من حديثنا فيما يأتى : يمكنك أن تجعل الميتافيزيقا عند « كانت » معنيين ، وهى عنده مستحيلة بأحد هذين المعنيين ، لكنها ممكنة بالمعنى الآخر ؛ هى مستحيلة على العقل النظري العلمى إذا أريد بها البحث فيما هو فوق متناول التجربة البشرية ، وهى ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليللا ينتهى بنا إلى إبراز القروض التى تستند إليها تلك القضايا .

وقد بدأ « كانت » بالاعتراف بمعنى واحد لها ، وهو المعنى الأول ، إذ كانت

لنظرة « الميتافيزيقا » عنده بادية ، ذى بدء تعنى « مجموعة الأحكام الفلسفية كلها فيما عدا الأحكام المنطقية ؛ وذلك بمباراة أخرى معناه كل الأحكام التى لا تنبنى على الحدس التجريبي أو الحدس الرياضى »^(١) ؛ لكنه بعد خوضه فى تحليل الأحكام العلمية — رياضية وطبيعية — انتهى إلى المعنى الثانى ، فأصبحت الميتافيزيقا بمعناها المجدى من الناحية العلمية ، هى مجرد تحليل القضايا العلمية .

فوقتنا إزاء « كانت » هورفضُ المعنى الأول ، لا على أساس أن الميتافيزيقا عندئذ تكون فوق مستطاع العقل الإنسانى ، بل على أساس أن أقوالها تكون فارغة من المعنى وتأبأها قواعد تكوين اللغة ذاتها ؛ وقبولُ المعنى الثانى ؛ فإن كانت كلمة « ميتافيزيقا » معناها « تحليل القضايا العلمية » كان موضوعها هو الذى قبلنا أن يكون عمل الفيلسوف . وسنبين فيما يلى طريقة « كانت » النقدية ، أى طريقته فى التحليل .

٤

تبدأ الطريقة النقدية بالاعتراف بأن لدى الإنسان مضمرات من المعرفة ، فأنا أعلم مثلاً أن هذا الجدار أبيض ، وأن $5 + 7 = 12$ وأن جسمى له امتداد محدود فى المكان وهكذا ؛ إنها لا تريد أن تتشكك فى صدق ما نلمح عن الدنيا الخارجية ، فليس البحث فى صدق العلم أو كذبه من شأنها ؛ بل هى تبدأ — كما قلنا — بقبول هذه الحقيقة الواقعة ، وهى أن الناس يطمون كذا وكيت من القضايا عن دنياهم الخارجية ، فما هى الشروط الأولية التى أتاحت للإنسان أن يعلم ما يلمح ؟ بمباراة أخرى نستطيع أن نقول إن القضية تنقسم إلى نوعين : قضية ابتدائية وقضية ثانوية ، الأولى هى القضية التى تصور واقعة من وقائع العالم الخارجى ، كقولنا « الثرمان سوداء » ، والثانية هى القضية التى تقرر علم الناس

(١) Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy ص ١٠٠ .

بقضية ابتدائية ، كقولنا : « الناس يعلمون أن الغربان سوداء »^(١) ؛ القضية الابتدائية تقابل الحقيقة الخارجية مقابلة مباشرة ، وهي تصويرها تصويراً قد يكون صواباً وقد يكون خطأ ، وأما القضية الثانوية فتشير إلى موقف الإنسان العرفاني إزاء حقيقة معينة ؛ والذي نقوله الآن : هو أن الطريقة النقدية عند « كانت » لا تُعنى بالنوع الأول من القضايا ، بل تُعنى بالنوع الثاني ، وهي تريد بالتحليل أن تكشف عن الظروف العرفانية الأولية التي أتاحت للإنسان أن يعلم ما يعلمه . ومعلومات الإنسان على كثرتها يمكن حصر مصادرها في مصدرين ، فهي إما جاءت إلى الإنسان خلال التجربة الحسية وإما أن تكون عنده غير معتمدة على تلك التجربة ؛ أو بعبارة أخرى ، معلومات الإنسان إما بُدئية أو قِبَلتية^(٢) ؛ وكل من هذين يعود فينقسم قسمين ، فهو إما تحليلي أو تركيب^(٣) .

وإذن فمعلومات الإنسان على كثرتها تقع في أقسام أربعة ، تمثلها أربعة أنواع من القضايا ؛ فالقضية التي نعبر بها عن شيء نعلمه ، لا تُخرج عن أن تكون واحدة مما يلي :

١ — قضية قبلية تحليلية ، مثل قولنا « الأجسام ممتدة » فهذه معرفة قبلية لا تحتاج إلى خبرة حسية لكسبها ؛ لأن كلمة « الأجسام » نفسها لا يمكن فهمها بغير أن نعلم أن « الامتداد » جزء من معناها ؛ فكأنني إذا عرفت كلمة « الأجسام » وحدها وأدركت معناها ، فقد عرفت بالتالي أنها « ممتدة » — وإذن فهي معرفة قبلية لأنها لا تعتمد على الخبرة الحسية ، وهي تحليلية لأن عمومها لا يضيف شيئاً إلى موضوعها ، أعني أننا لا نقول بها شيئاً سوى أن نحلل الموضوع تحليلاً يبرز بعض عناصر معناه .

(١) راجع هذا التفسير في الفصل الرابع من كتاب :

Johnson, W.E., Logic ج ١ ، ف ٤ .

(٢) Apriori قبل ؛ Aposteriori بعدى .

(٣) Analytic تحليلي ؛ Synthetic تركيب

٢ — قضية قبلية تركيكية ؛ مثل قولنا « كل المعادن تتمدد بالحرارة » فهي أولا تركيكية بمعنى أن المحمول فيها وهو « يتمدد بالحرارة » ليس جزءاً من المعنى الضروري لكلمة « معادن » ؛ فليس يشترط العقل أن تكون المعادن مما يتمدد بالحرارة ، وإنما علم الإنسان عنها هذه الصفة بالخلوة والملاحظة ، لكن الإنسان في خبرته تلك ومشاهدته لم يستعرض كل أجزاء المعادن جزءاً جزءاً ، بل اكتفى بقليل منها رآه يتمدد بالحرارة ، فعمم الحكم قائلاً « كل المعادن يتمدد بالحرارة » فهو بهذا الحكم العام يحكم على أجزاء من المعادن لم تقع له في خبرته ولم تخضع لمشاهدته ، وإذن فعله عنها قبلي غير معتمد على تجربة حسية .

ومن هذا القبيل تكون قضايا العلوم التجريبية كلها ، فهي كلها تعميمات يعلم الإنسان شمولها على أفراد النوع كله ، وضرورة صدقها على كل هذه الأفراد ، على الرغم من أن الباحث لم يستعرض بخبرته إلا جانباً ضئيلاً من هذه الأفراد ، وسرى فيما بعد أن هذا النوع من القضايا — أعني القضايا القبلية التركيبية — هو الذي كان عند « كانت » مشكلة المشاكل ؛ حتى تستطيع أن تعد فلسفة « كانت » كلها محاولة لتحليل هذا النوع ، كي يقوم بناء العلم على أساس مكين ، إذ العلم — كما قلنا — قضاياها كلها من هذا القبيل .

٣ — قضية بديية تحليلية ، كقولى مشيراً إلى الحائط الذى أمامى « هذا الجدار أبيض » — فأنا فى هذه الحالة أتحدث عن جدار جزئى معين أراه رؤية مباشرة وأشير إليه ، ويستحيل أن أراه ولا أرى فى الوقت نفسه أنه « أبيض » وإذن فكلمة « أبيض » لا تضيف علماً جديداً إلى معرفتى « لهذا الجدار » ؛ لأننى ما دمت قد عرفت « هذا الجدار » بأن وجهته انتباهى إليه ، فقد عرفت بالتالى صفة البياض فيه ؛ وعلى ذلك فهي قضية تحليلية ؛ أما أنها بديية فواضح من أننى لا أستطيع أن أعرف « هذا الجدار » إلا بعد خبرة حسية ، فلا بد أن أوجه إليه بصرى لأعرف وجوده ولونه .

٤ — قضية بعدية تركيبيّة ؛ كقولى إن عدد أوراق هذه الزهرة مساو لعدد أوراق تلك الزهرة — المعرفة هنا جاءت من الخبرة الحسية ، وإذن فهى بعدية ؛ ثم هى تركيبيّة لأن معرفتى لعدد أوراق الزهرة الأولى لا تتضمن شيئاً بالنسبة لعدد أوراق الزهرة الثانية ، فقد تكون الزهرة الثانية أكثر أو أقل أو مساوية فى عدد أوراقها للزهرة الأولى .

هذه أنواع أربعة من القضايا تمثل كل ضروب المعرفة عند الناس ؛ وليس فيها ما يثير الإشكال إلا القضية القبلية التركيبية — فلا إشكال فى قضية قبلية تحليلية ، لأنى مادمت قد اعترفت أن علىّ فيها مستقل عن الخبرة الحسية وغير معتمد عليها ، فقد اعترفت بالبال أنى لم أزد بها على عملية تحليل لبعض معارفى ؛ كذلك لا إشكال فى قضية بعدية تركيبيّة ، لأنى مادمت قد اكتسبتها من الخبرة الحسية وحدها ، فلا بد أن يكون فيها إضافة إلى ما كنت أعلمه ؛ ولا إشكال أيضاً فى قضية بعدية تحليلية حين يكون الموضوع فيها فرداً جزئياً نذكره بمواسنا إدراكاً مباشراً ، وحين يكون المحمول فيها صفة لا بد أن تظهر فى الموضوع بمجرد إدراكه ، كلون الجدار فى المثل الذى أسلفناه .

لكن الإشكال كل الإشكال فى القضية القبلية التركيبية ؛ لأنها بحكم كونها تركيبيّة ، تكون معتمدة على الخبرة الحسية ، إذ هذه الخبرة وحدها هى التى تضيف إلى علىّ علماً جديداً ، وتكون أيضاً بحكم كونها تركيبيّة لا هى بالشاملة ولا هى بالضرورية ، لأننى إذا خبرت بعض أفراد المعادن — مثلاً — ووجدتها تتمدد بالحرارة ، فهذا « البعض » المختبر هو وحده حدود علىّ ؛ ولا يجوز لى أن أجاوزه إلى سائر أجزاء المعادن التى لم أخبرها ، إذن فالقضية بحكم كونها تركيبيّة لا تكون شاملة ؛ كذلك لا تكون ضرورية ، لأنه كان يجوز للخبرة الحسية أن تأتبنى من العلم بغير ما أتت به ، كان يجوز مثلاً أن أخبر المعادن فلا أجدها تتمدد بالحرارة ؛ فسكونى ووجدتها تتمدد بالحرارة أمر لا ضرورة فيه من العقل ولا تعميم

فكذلك وجدتها ، وكان يمكن أن أجدها على غير هذه الصورة ، أعود فأقول إن القضية بحكم كونها تركيبية لا هى بالشاملة ولا بالضرورية ؛ لكونها من جهة أخرى بحكم كونها قبلية لا بد أن تدل على الشمول والضرورة — فالقضية العلمية « كل المعادن تتمدد بالحرارة » لا يقتصر صدقها على جزئيات المعادن التى خبرناها ، بل صدقها شامل للمعادن كلها بكل أجزائها ، وصدقها ضرورى بمعنى أنه يستحيل أن نجد جزءاً من المعدن لا يتمدد بالحرارة^(١) ؛ فمن أين جاء هذا الشمول وجاءت هذه الضرورة للقضايا التركيبية قبلية ، وهى بعينها قضايا العلوم ؟ بعبارة أخرى من أين جاء هذا اليقين لدينا بصدق أحكام العلم ؟ هذا هو السؤال الذى حاول « كانت » أن يجيب عنه ، فاتهج فى محاولته هذه طريقته النقدية التى نحن بصدده شرحها .

إننا إذ نقول عن فلسفة « كانت » إنها « نقدية » فإنما نغنى بذلك أنها تحليلية ، فإذا تحال ؟ هى تتناول أحكام الناس الكلية التى يقولونها فى العلوم — أو فى حياتهم اليومية — محاولةً حاملة إلى عنصرها ؛ ما هو مستمد من التجربة الحسية فيها ، وما هو قبلى^٢ لم يعتمد على تجربة حسية بل يستند إلى مبادئ عقلية .

وحين نصف فلسفته بأنها « ترانسندنتالية » فإنما نغنى أنها تتناول القضية الكلية من هذه القضايا التى يقولها الناس فى علومهم وفى حياتهم اليومية ، فتوغل فى باطنها لتستخرج ما يمكن فيها من مبادئ عقلية ؛ أو قل إنها تحفر تحت البناء التجريبي للتمثل فى القضية لملها تصل إلى الأساس الخفى من مبادئ العقل ، الذى يقوم عليه هذا البناء ؛ فإذا اصطدمت كرة بأخرى فركتها ، ثم قلنا إن الكرة الأولى سبب فى حركة الكرة الثانية ، كان قولنا هذا معتقداً على الحس

(١) لاحظ أننا هنا نغير عن رأى « كانت » — ولا فالرأى الحديث فى القضية العلمية — وهو الرأى الذى تركز على الوضعية المنطقية — هو أنها قضية احتمالية لاضرورية وبهذا يزول كثير من الإشكال الذى حاول « كانت » أن يجد له حلاً .

من جهة ، لكنه معتمد على مبدأ عقلي من جهة أخرى هو مبدأ السببية ، وطريقة
« النقد » هي أن أحاول استخراج هذا المبدأ من وراء الخبرة الحسية .

لاحظ أننى حين أقول قضية علمية مثل « كل للمادن تتمدد بالحرارة »
فكأننى أقول إن أى جزء من المادن لابد أن يتمدد بالحرارة ؛ وواضح أننى إن
كنت قد شاهدت بمجواسى معدنا ، وشاهدت نارا ، وشاهدت المادن يتمدد على
أثر اقترابه من النار ، فإنى لم أشاهد « لا بد » ؛ لم أشاهد « الضرورة » —
شاهدت كذا يحدث مرة وسرة ، فمن أين جئت بهذه « الضرورة » حين أقول
عن الشيء إنه « لابد » أن يحدث على هذه الصورة المعينة فى الظروف القلاية —
فإذا بحثت عن المصدر الذى أتاح لى أن أقول « لابد » أن يحدث كذا وكذا ،
فأنا أبحث عن « المبدأ العقلى » الذى يعمل من التجربة الحسية المحدودة ، قانونا
عليها واجب النفاذ .

وواضح أننى حين أقول عن شيء إنه « لابد » أن يحدث على هذه الصورة
أو تلك ، فأنا لم أقتصر بهذا على مجرد ذكر ضرورة الحدوث ، بل أقول ضمنا إنه
حكم عام شامل لجميع أفراد النوع الذى أحكم عليه ؛ فقولى عن حادثة معينة إنه
« لابد » لها من سبب ، مساو لقولى : إن لكل حادثة سببا ؛ وإذن فالحكم
بضرورة الصدق فى حالة معينة ، هو فى الوقت نفسه حكم بشموله — وجدير بنا
فى هذا الموضع أن نفرق بين نوعين من التعميم ، أحدهما التعميم الذى يبنى بعد
حصص المفردات كلها التى أريد أن أحكم عليها ، كقولى — مثلا — إن طلبه
قسم الفلسفة بكلية الآداب هذا العام كلهم مصريون ؛ وثانيهما التعميم الذى
ينطبق على مفردات غائبة وبماويزة لحدود المفردات التى وقعت تحت الخبرة ،
كقولى « كل للمادن تتمدد بالحرارة » — والتعميم الذى يكون فى قضايا العلوم ،

والذى هو متضمن فى كون الحكم ضروريا ، هو التعميم الذى يكون من النوع الثانى^(١)

« النقد » عند « كانت » هو استخراج المبادئ العقلية المشتركة فى تكوين أحكامنا العملية التى فيها شمول وضرورة ؛ فى الأخلاق — مثلا — مهمة الفيلسوف النقدي ، ليست هى أن يتناول أحكام الناس الأخلاقية بالتأييد أو بالنفي ؛ فإن قال الناس مثلا إن طاعة الآباء واجبة على الأبناء ، فليست مهمة الفيلسوف الأخلاق النقدي هى أن يقول : نعم أصاب الناس فى حكمهم هذا ، أو كلا فقد أخطأ الناس فيه ، بل مهمته منحصرة فى تعقب هذا « الوجوب » إلى مصادره الأولية ؛ من أين استمد الناس فكرة « الوجوب » هذه ؟ إنهم لم يجدوها فيما خبروه بحواسهم من تجارب ، لأنهم فى هذه الخبرة رأوا فلانا وفلانا وفلانا يطيعون آباءهم ، ولم يروا « وجوبا » ، فن أين جاءهم حين قالوا حكمهم الأخلاقى « يجب على الأبناء طاعة الآباء ؟ » — ولو كان التعميم هنا من قبيل الإحصاء لما كان إشكال ، لكنه التعميم بمعناه الضرورى الذى يشمل أفرادا لم يقموا فى حدود تجاربنا^(٢) .

من هنا ترى « الأخلاق » عند « كانت » مهمتها البحث عن المبادئ الأولية الثابتة التى تبرر أحكامنا الأخلاقية ، أو بمباراة أخرى هى البحث عن المبدأ العقلى الذى يصدر عنه إلزامنا بأداء الواجب لذاته ، كلما قلنا « يجب فعل كذا

(١) يطلق على النوع الأول بالإنجليزية generalisation وعلى النوع الثانى Universality — راجع فى التفارقة بين هذين النوعين من التعميم كتابى « المنطق الوضعى » ص ١٦٤ وما بعدها .
وراجع كذلك :

Paton, H.J., The Categorical Imperative : ص ٢٧ وما بعدها .
(٢) نكرر مرة أخرى أننا هنا نسمي عن رأى « كانت » ، « ولا فالرأى الأخلاقى الذى يتفق مع اتجاه الوضعية المنطقية هو أن كلمة « يجب » إما أن يكون معناها تسمية لإحصائيات دلت عليه التجربة حتى إذا ما قال قائل « يجب أن أعمل س » كان معنى الوجوب أن « س » تؤدي إلى غاية معينة مرغوب فيها ، وإما أنها لا تمنى شيئا .

وكذا « فما الذى أوجب الواجب ؟ لماذا نلتزم بفعل ما نقول عنه إنه « واجب » ؟
وهذا السؤال هو بعينه السؤال : « ما هى المبادئ القبلية الكامنة فى أحكامنا
الأخلاقية ؟ » واستخراج الجانب القبلى من أحكامنا هو مهمة « النقد » فى
فلسفة « كانت » ، ولا يكون هذا طبعا بغير تحليل الموقف كله ، الذى يكون
عليه الإنسان حين يصدر حكما ، فنستخرج الأساس الذى يرتكن إليه فى
إصدار حكمه .

٥

« نقد العقل » عبارة معناها « إقامة البرهان على صحة الأحكام العامة
الضرورية التى يصدرها الإنسان ، وإقامة البرهان هنا تكون بالكشف عن
الأسس أو المبادئ الأولية التى جعلت تلك الأحكام ممكنة الصدور »^(١) .

الطريقة النقدية هى أن نختار من أقوال الناس — فى ميدان العلم أو فى مجال
الحياة اليومية — طائفة من الأحكام التى ليس عليها خلاف ، ثم نضعها راجعين
خطوة خطوة ، فنقول — مثلا — إن هذا الحكم اللغوى يتضمن اعترافا بكذا ،
وهذا الاعتراف بدوره يتضمن كيت ، وهذا بدوره يتضمن كذا ، حتى نصل إلى
المبادئ التى تكمن وراء هذه الأحكام كلها التى اعتراناها ، فقولى مثلا « إننى
وجدت الكرة التى ضاعت بالأمس ، يتضمن اعتقادا عندى بأن الكرة بعينها
ظلت محتفظة بذاتيتها ، وهذا معناه قبول منى لمبدأ ثبات « العنصر » ودوامه ،
وقولى « إن سقوط الحجر على رأس الخوذى سبب موته » يتضمن اعترافا منى
بأن الحوادث ترتبط ارتباطا سببيا ، وهذا معناه قبول منى لمبدأ السببية وقيامه
وإن لم يكن ملحوظا فى خبرة الحواس — وهكذا ، فمعن تحليل العبارة التى نقولها
فى موقف معين تحليلا يضع أعيننا على مبدأ كامن فيها ، ثم نجرد هذا المبدأ من

(١) Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy ص ١٠٥

تطبيقاته الجزئية لجعله ضروريا شاملا مهما اختلفت المواقف الجزئية التي يلبسها ملتفا بتفصيلاتها وحوادثها .

إننا بهذه العملية التحليلية لا « نبرهن » على المبادئ ، بل نكشف عنها ، وإنما يكون « البرهان » هنا منصبا على العبارة التي نحلها ، فنقول إنها قد تأيدت بالبرهان حين نعر على المبدأ الذي ترتكن إليه — وما الذي يحلها على التسليم بهذا المبدأ ؟ لا شيء إلا أننا افترضنا فيه ضرورة التسليم ، وبمجرد كونه « فرضا » نفرضه ونزعه يجعله واجب القبول ، لأن الفرض لا يقال فيه إنه صادق أو كاذب فإذا قلت مثلا : « على فرض احتفاظ الأشياء بذاتيتها ، فإن هذا المكتب الذي أمامي يكون هو المكتب الذي كان أمامي بالأمس » ، فليس من حقلك هنا أن تقول عن الفرض شيئا ، ولا أن تطالبني بالبرهنة عليه ، لكن من حقلك أن ترى هل النتيجة التي ترتبها على الفرض تترتب فعلا عليه أم أنى أخطاء استدلال النتيجة من الفرض للزعم .

المبادئ الأساسية للنبهة في أحكام الناس يكشف النطاء عن وجودها بعملية التحليل ، ولا يكون الكشف عنها برهانا عليها ، لأن البرهان على شيء يكون بإرجاعه إلى سند ، والمبدأ الأساسي لا يستند إلى شيء وراءه ، بل هو الذي يقف وراء أحكامنا ليستدها ويؤيدها ؛ فإذا فرضت في علم الهندسة بعض المسلمات ثم استنتجت منها نظريات ، فالبرهان لا يكون هنا إلا على النظريات بإرجاعها إلى المسلمات التي تستند إليها وتففرع عنها وتشتق منها ، أما المسلمات نفسها فينبغي قبولها لأنها فروض مفروضة لتكون أساسا لما سيأتي بعدها من استدلالات . ولقد صدق من قالوا : إنك لا تستطيع المناقشة مع من يخالفك في المبدأ — فهذا صحيح ، لأن المبدأ الأساسي الذي يكون بمثابة الأم الأولى يتولد عنها كل الأفكار بمدئذ ، أمر يفرض فرضا ، فلو دخلت معي في هذا الفرض كان لك حق مناقشة ما يتولد عنه ، ل ترى هل كان التوليد سليما أو فاسدا ؛ أما إذا رفضت

الدخول في الفرض منذ البداية ، فقد انقطع بذلك كل وجه للمناقشة والجدل .
 إن من حقت أن تشك في قضية معينة ، ثم يزول شكك هذا بإرجاع
 القضية إلى السند الذي يؤيدها ، فإن وجدته زال الشك ، بالحكم بالصدق على
 القضية ، وإن لم تجده زال الشك أيضاً ، بالحكم بالكذب عليها ، وهذا السند
 نفسه إما نسبي أو مطلق ، فهو نسبي إذا كان بدوره مستنداً إلى سند وراه ،
 وهو مطلق إذا لم يكن وراه سند ، فهو مفروض الصدق بغير برهان ، ومثل هذا
 السند المطلق هو المبدأ العقلي الثابت الذي تحاول الطريقة النقدية أن تلتصمه
 في الحكم الذي تختاره من كلام الناس لتحلله .

أعود فأقول مرة أخرى إن المبدأ الأساسي ، أو الفرض الأول لا يقوم عليه
 برهان ، بل يكشف عنه المطاء وكفى ، ويكشف الغطاء عنه نضجه في مركز
 الرؤية فيتضح بعد أن كان ملتصقاً غامضاً ، وتوضيح المبادئ الأولية على هذا
 النحو ، هو مهمة الفلسفة النقدية . وهو تحليل — كما ترى .

وها هنا يتضح الفرق بين الفلسفة النقدية من جهة ، والفلسفة الاعتقادية
 أو « الدوجماتيقية » من جهة أخرى ، فالفيلسوف الاعتقادي أو الدوجماتيقي ،
 يقرر مبادئه أحياناً على أنها أساسية لا يجوز عليها التحليل أو إقامة البرهان ، مع
 أنها قد تكون مبادئ نسبية ، أعني قد يكون وراهها سند تستند إليه ، ويحتاج
 الأمر في توضيحه وإرازه إلى تحليل ؛ فالذي لا يقبل تحليلاً ولا برهاناً هو
 المبادئ المطلقة التي لا تستند إلى شيء وراهها ، ولا نطمئن إلى أن ما أمامنا هو
 من هذا القبيل ، إلا إذا حاولنا التحليل فوجدنا أنه مستحيل لعدم وجود فرض
 سابق على المبدأ الذي نحله ، يمكننا أن نستند إليه في البرهة على هذا المبدأ .

والفيلسوف الاعتقادي أو الدوجماتيقي أحياناً أخرى تراه يحاول إقامة
 البرهان على ما يعتقد أنه مبدأ أولى ؛ فثلاً يفرض وجود الله كبداً أساسياً لتفكيره ،
 ثم يحاول البرهان على ذلك ؛ مع أنه لكي يبرهن لا بد أن يرتد بما يريد البرهنة

عليه إلى مبدأ أسبق أولية وأصل منطقيًا ، وفي هذا تناقض واضح ، لأن اعترافك
 عن مبدأ معين بأنه أولى أصيل ، هو وحده دال على أنه ليس ثمة ما هو أسبق منه
 مما يمكن أن نتخذه برهانا عليه ، ولذلك فالطريقة النقدية في الفلسفة — دون
 الدوجماتيقية — هي وحدها التي تحررت من الوقوع في هذا الدور ؛ لأنها لا تسمى
 إلى البرهنة على المبادئ الأولى ، بل تكتفي بالبحث عنها واستكشافها وإبرازها
 لإدراكها في تجردها — الطريقة النقدية لا تقيم برهانا على شيء ، بل تجعل
 مهمتها البحث عن المبادئ التي يسبق الناس إلى افتراضها ليستخدموها في براهينهم
 ولا غرابة بعد هذا أن نرى الفلسفة النقدية والفلسفة الاعتقادية الدوجماتيقية
 مختلفتين حتى في وجهة السير ؛ فالفيلسوف الدوجماتيق يبدأ بافتراض مبادئ
 معينة ، ثم يهبط منها إلى أحكامه التي يقولها عن هذا الكون وما فيه ، كأنما
 مبادئ هذه هي المبادئ التي يستحيل أن يبدأ مفكر آخر بغيرها ؛ تراه يبدأ مثلا
 — مثل ديكارت — بافتراض العقل ومشروعية أحكامه ، ثم يرتب على ذلك
 ما يلزم عنه من نتائج ؛ وأما الفيلسوف النقدي التحليلي فلا يفرض من عنده
 شيئا ، إنما يقبل ما يصدره الناس من أحكام على الأشياء ، ثم يتناولها بالتحليل ،
 راجعا بها إلى مبادئها التي تستند إليها ؛ ليس هو بالذي يفرض على الناس مبادئهم
 هذه ، أي أنه لا يدعي لنفسه دور المشرع الذي يقرر هذا وينفي ذاك ، لكنه
 رجل يحلل للناس أقوالهم ليتبينوا ما يمكن وراءها من مبادئ لعلمهم لا يكونون
 على وعي بها ما لم يبرزها لهم التحليل عارية مما حولها من تفصيلات الحياة
 التجريبية الجارية في حوادث الأيام ؛ الفلسفة الدوجماتيقية تبدأ بفروض تفرضها
 تصفاً واعتباطاً ، وقد تقع في الخطأ الذي أسلفنا الإشارة إليه ، وهو أن تحاول
 إقامة البرهان على تلك الفروض ، ناسية أن مجرد التفكير في إقامة البرهان على
 مبدأ مفروض يسلبه أوليته ومشروعيته ؛ وأما الفلسفة النقدية التحليلية فتبدأ من
 وقائع ، والوقائع التي أقصدها هي أحكام الناس الواقعة فعلا والتي يصدرونها فعلا
 في أمور حياتهم .

الفلسفة النقدية — أى التحليلية — تقبل أحكام الناس كما هي في الواقع ،
 لتفحصها وتحللها كي تقرر ماذا يتضمنه تلك الأحكام من مبادئ ؟ فهي كمن يحفر
 بئراً ليرى أين يكون الماء ، فهو لا « يبرهن » على الماء ، ولكنه يكشف عن
 وجوده ؛ ولهذا ترى الفلسفة النقدية التحليلية لا تختص نفسها بقول دون قول
 من عبارات الناس ؛ إنها « تحفر » أينما ضربت فأسها ، ل ترى ماذا تستبطنه هذه
 العبارة أو تلك من مبادئ ؛ فأية عبارة تصلح موضوعاً لبحثها ؛ العبارة التي يقولها
 عالم الطبيعة أو عالم الرياضة أو التي يقولها الناس في حياتهم اليومية ؛ ولا تجعل
 الفلسفة النقدية مهمتها معرفة الأشياء الخارجية ، فهي لا تنصدي أبداً لوصف شيء
 ولا للحكم على شيء ، بل تترك ذلك لمن هم أولى بالكلام فيه ، تترك وصف
 الأشياء الطبيعية — مثلاً — لعلماء الطبيعة بطرقهم الاستقرائية التجريبية ^(١) ؛
 وهي لا تترك مع هؤلاء العلماء فيما يقولون ، لأنها لا تعطي لنفسها الحق في أن
 تقول شيئاً ؛ كلا ولا هي تدعى أنها قادرة على إثبات شيء عما هو فرق الطبيعة ؛
 فبحثها منصب على مبادئ المعرفة أيما كان نوعها ، تلك المبادئ التي تثبت في أقوال
 الناس وأحكامهم ، وتحتاج إلى التحليل الذي يخرجها — لهذا كله ترى الفلسفة
 النقدية لا تميز إلى حكم دون حكم ؛ ولا تحصر نفسها في مجال من القول دون
 مجال ؛ فهي — كما قلنا في استهلال هذه الفقرة من فقرات بحثنا — تقبل المعرفة
 كما هي قائمة على أنها أمر واقع ، لا لتقيم برهاناً على صحتها ، بل لتتبعها بالتحليل
 راجعة إلى المبادئ الأولية التي تسد كل ما يترتب عليها ، وليس وراءها هي من
 مبادئ تسدها ، فهي مفروضة فرضاً مطلقاً ؛ حتى إذا ما انكشفت لنا مجموعة
 المبادئ التي نراها سنداً لمعارف الناس كما تنبدي في أقوالهم ، نستقنا هذه المبادئ ،
 وكان لنا أن نقول عن مجموعة نستقها : هذه هي نتيجة عملنا الفلسفي .

(١) راجع في ذلك كله :

Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy س ١١٠

وما بعدها .

إذا كانت مهمة الفيلسوف الحقيقية هي تحليل معارف عصره تحليلًا ينتهي به إلى المبادئ الأولية التي إليها تستند تلك المعارف ، فإنه بهذه المهمة إنما يقوم بعمل المؤرخ الذي يسجل لعصره مبادئه ؛ إنه لا يشترع لعصره تلك المبادئ ، ولا هو يتصدى للحكم على تلك المبادئ بصدق أو كذب ، بل هو يحلل ليكشف الغطاء عنها لا أكثر ولا أقل ؛ وإذا رأينا فيلسوفًا يتناول هذه المبادئ نفسها بتأييد أو بتفديد ، أو بتغيير وتحوير ، علمنا أنه قد جاوز بذلك مهمة الفيلسوف كما ينبغي لها أن تكون .

بهذا المعنى التاريخي وحده نقبل « الميتافيزيقا » ؛ وهذا المعنى التاريخي للميتافيزيقا هو الذي نزع أن « كانت » قد أداء بعمله ، وإن لم يكن هو الذي قصد إليه عند اعتزاه القيام بذلك العمل .

فالفيلسوف إذا ما انتهى من تحليله للفكر في عصره ، واستخرجه للفروض المطلقة التي ينطوي عليها ذلك الفكر ، هو بمثابة من يقول : إن هذا العصر المعلن يعتقد في هذا المبدأ وهذا وذاك ؛ إن أهل هذا العصر المعلن لا يقبلون مناقشة في هذا الفرض وهذا وذاك ؛ هم يبرهنون صدق أقوالهم بالمبدأ الثنائي ، أما المبدأ نفسه فهو عديم فرض مطلق لا يقبل البرهنة عليه — وبالطبع يجوز للفيلسوف أن يحلل الفكر في أي عصر غير عصره ، ويستخرج المبادئ الكامنة في ذلك الفكر ، وهو هنا أيضا يعمل عمل المؤرخ الذي يسجل عن عصر ما حقيقة معينة بناء على وثائق ، وما الوثائق هنا إلا ما خلفه ذلك العصر من مدونات اشتملت على تفكيرهم .

ولنضرب مثلا بمبدأ السببية^(١) نوضح به ما نقول :

(١) راجع في ذلك كتاب :

Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics : الفصل السادس .

(١) في علم الطبيعة عند « نيوتن » افتراض تدبني عليه أقواله في هذا العلم ، وهو أن لبعض الحوادث أسبابا ، وأما بعضها الآخر فبغير أسباب ، وهذا النوع الأخير يخضع في حدوده إلى قوانين ؛ أي أن « نيوتن » يبنى كلامه في علم الطبيعة على افتراض سابق ، هو أن السببية شيء والقوانين الطبيعية شيء آخر ؛ فإذا تحرك جسم حركة خالية من المؤثرات الخارجية ، منتقلا في خط مستقيم ومارأ باللقط ١٠٠ ٢٠٠ ٣٠٠ فروره بأية نقطة واقعة على خط مساره في لحظة معينة ، يمكن حسابه مقدما من سرعته بناء على « قانون » الحركة ؛ وليس هنا — بناء على « نيوتن » — سببية على أية صورة من الصور ؛ وإذن فرور الجسم المتحرك على نقطة ١٠٠ — مثلا — حادثة بغير سبب ، وإن تكن قد حدثت وفق قانون معلوم ؛ أما إذا غيّر الجسم المتحرك طريق سيره بفعل جسم آخر اصطدم به ، فحينئذ يكون التحول في مجراه نتيجة لسبب ؛ وعلى هذا النحو يحمل « نيوتن » مبدأ السببية غير شامل لحوادث الطبيعة كلها ، وهو يحمل ذلك « مبدأ مفروضا » ليس مما يقوم عليه برهان .

(ب) فلما جاء القرن الثامن عشر ، غيّر الناس افتراضهم ، واستقبلوا به افتراضا آخر ، أو قلّ اتخذوا لأنفسهم « مبدأ » آخر في فهم الطبيعة ، إذ جعلوا السببية شاملة لحوادث الطبيعة كلها ، وأصبح المبدأ عندهم هو أن لكل حادثة سببا ؛ وها هنا كتب « كانت » ما كتبه من فلسفة يحلّل بها قضايا العلم الطبيعي فكان أن انتهى من تحليله إلى أن السببية مقوالة من المقولات المقيّدة التي يفهم بها الإنسان كل مدركاته التجريبية ، لا لأن السببية مبدأ علم الطبيعة في كل عصوره ، بل لأنه المبدأ المأخوذ به في عصره هو ، وكان هذا هو ما رده على الفيلسوف الإنجليزي « هيوم » ، إذ لاحظ « هيوم » أن السببية لا تقع فيما يقع للإنسان من خبرة ، وإذن فليس يمكن إقامة برهان عليها . إن الإنسان — في رأى هيوم — حين يشهد كرة تصدم كرة أخرى فتتحركها ، لا يرى « سببية »

بين الكرتين ، وكل ما يراه بعينه من هذه الحادثة هو أن كرة أولى تحركت وكرة ثانية تحركت عند لحظة زمنية معينة ، هي اللحظة التي تماست فيها الكرتان وعلى هذا فلا تكون حوادث الطبيعة مرتبطة بهذا الرباط السببي الذي زعمناه ؛ فجاء « كانت » بتحليله السالف الذكر ، يقول : نعم إن « السببية » ليست مما نراه بالآعين ، بل هي « مبدأ عقلي » نفهم على ضوءه تتابع الحوادث ؛ فما معنى ذلك ؟ معناه أن علماء الطبيعة في عصره يفهمون حوادث الطبيعة على افتراض افتراضوه ، وهو أن لكل حادثة سببا ، وكان يمكن أن يفترضوا افتراضا غيره ، وأن يفهموا حوادث الطبيعة فهما يختلف عن فهمهم لها ، كما حدث ذلك في القرن السابق لعصر « كانت » — وهو عصر « نيوتن » كما قدمنا لك — وكما حدث أيضا في العصر الحديث .

إن من أهم ما يميز علم الطبيعة في القرن الثامن عشر — وهو عصر « كانت » — هو أنه يستخدم « السببية » و « القانون الطبيعي » بمعنى واحد ؛ فها هو خاضع لقانون طبيعي خاضع في الوقت نفسه للرابطة السببية ، والعكس صحيح على خلاف ما رأيناه في القرن السابع عشر ، إذ جعلوا حوادث الطبيعة نوعين : فتنها ما ينضغ لقوانين ومنها ما ينضغ للسببية ، جاعلين لكل من هاتين الكلمتين معنى غير معنى الكلمة الأخرى .

(حـ) وجاء علم الطبيعة في عصرنا الراهن ، فاخفت فكرة السببية من أذهان العلماء اختفاء تاما ، ولم يعد شيء في رأيهم يحدث بفعل هذا « السبب » أو ذاك ، بل تحدث الظواهر وفق « قوانين » ، وما القوانين إلا ضروب من تتابع الحوادث لوحظت وسجلت ، فإذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر بحيث تغير مجراه ، لا نقول ما كان يقوله « نيوتن » ، إن قانون الحركة قد تمطل فطله في هذه الحالة « بسبب » خارجي هو الصدمة التي جاءت من جسم آخر فتغيرت

مسار الجسم المتحرك ؛ وإنما نجعل الحركة كلها ، بما يحدث فيها من انكسارات خاضعة لقانون أو أكثر .

فما معنى هذا كله ؛ ماذا نقول في فيلسوف يقرر — مثلاً — أن لكل حادثة سبباً ، وأن مبدأ السببية شامل لحوادث الطبيعة كلها ، كما قال « كانت » ؟ إننا نقول له : هذا مبدأ قام في عصر واحد ، وانبثق عليه علم ذلك العصر ، فإذا قررته فأنت إنما تؤرخ لانكسر في ذلك العصر ، لا أكثر ولا أقل ، ولو أرخت لعصر « نيوتن » لاضطرت إلى قول آخر ، وهو أن لبعض الحوادث أسباباً دون بعضها الآخر ، ولو أرخت للعصر الحاضر ، لاضطرت أن تقول قولاً ثالثاً ، وهو أن ليس لأية حادثة من حوادث الطبيعة سبب على الإطلاق .

إن من حق الفيلسوف ، بل من واجبه — في رأينا — أن يحلل الفكر في أى عصر شاء ليستخرج مبادئه الأولى المفروض صدقها عند أهل ذلك العصر ، لكن ليس من حقه ، ولا مما يؤدي إلى معنى ، أن يتناول هذه المبادئ بالتأييد أو بالنفي ، كأنها من القضايا العادية التي تزم عن الكون هذا الشيء أو ذلك ؛ الفيلسوف الذي يتناول المبادئ الثلاثة السابقة عن « السببية » ليقول إن رأيه هو صواب هذا وخطأ ذلك ، يماز حدود مهنته المعقولة المشروعة ، ليدخل في مجال الكلام الذي لا يحصل معنى ، فليس مما له معنى أن تقول عن فرض ما إنه صادق أو كاذب ، لأن الفرض في كل الحالات مُستلَم به ، لأنه مجرد فرض ، وليس هو بالمعجزة التي تدعى الوصف والتصوير ؛ والذي يقال عنه إنه صحيح أو خطأ ، هو ما يبنى على الفرض من نتائج ؛ فمعدن يجوز لنا أن نقول عن نتيجة ما إنها صواب لأنها تنسق مع الفرض الأول ، أو إنها خطأ لأنها لا تنسق مع الفرض الأول .

لو قال قائل : « ليس في العالم سببية تربط حوادثه » لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لعصرنا هذا ، لأنه متفق مع الفرض الأول الذي يبنى عليه علم

الطبيعة الآن ، لكنه يكون خطأ بالنسبة لمصر « كانت » لأنه لا يتسق مع
القرض الأول الذى افترضه أهل ذلك العصر .

وهنا يظهر الفرق بين عمل العالم وعمل الفيلسوف : العالم يقيم أبحاثه ونظرياته
على أساس فروض منزهة ليس من شأنه أن يتعرض لها ، بل ليس حتماً عليه أن
يكون على وعى بها ؛ والفيلسوف يحلل أقوال العالم ليستخرج من لغائها الفروض
التي على أساسها بنيت تلك الأقوال ؛ أو بعبارة أخرى ، يقرر العلماء فى العصر
المعين مبدأ على أنه حقيقة ، ويأتى الفيلسوف فيؤرخ لهم ما يقررون ؛ فلو تكلم
عالم من القرن الثامن عشر لقال على صورة تقريرية : « لكل حادثة سبب » ،
ولو تكلم فيلسوف عن ذلك العصر لقال : « يفرض العلماء أن لكل حادثة
سبباً » . وواضح أنك إذا أردت مناقشة الفيلسوف فى قوله هذا ، فينبغى أن تقوم
للمناقشة على أساس تاريخى ؛ فهو فى قوله مستند إلى « وثائق » ، هى القضايا التى
قالها علماء ذلك العصر ، وأما أنت فتدعى له أن تلك « الوثائق » لا تدل على
النتيجة التى انتهى إليها ؛ إنك لا تختلفان فى صحة المبدأ نفسه ، بل يكون موضع
الاختلاف بينكما هو : هل يدل تحليل ما قاله العلماء فى ذلك العصر على أنهم كانوا
يفرضون هذا المبدأ المعين أساساً لتفكيرهم ؟

ولو كانت « الميافيزيقا » عند « كانت » هى هذا التحليل ، كان هذا
الفيلسوف العظيم فى طبيعة الفلاسفة بالمعنى الذى تقبله لهذه الكلمة ، وهو أن
« الفلسفة » إما أن تكون تحليلاً لكلام الناس ، وإما ألا تكون شيئاً .

الفصل الثالث

الميتافيزيقا المرفوضة

١

نريد إذن أن نجعل الفلسفة تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم وعبارات التفاهم في حديثنا اليومي ؛ وقد أسلفنا لك القول (في الفصل الأول) بأن « الفلسفة » لم تكن دائماً بهذا التحديد ؛ إنما جرى العرف في كثير من الأحيان أن تدخل فيها مباحث « شيتية » أو « عينية » إلى جانب هذا التحليل المنطقي الذي نريده ؛ وقد كانت هذه المباحث الشيتية تنقسم قسمين رئيسيين ؛ قسم يبحث في « أشياء » لا تدخل في حدود التجربة الحسية كالمطلق والعدم وما إليهما ، وهو ما يطلق عليه عادة اسم الميتافيزيقا ، وقسم آخر يبحث في « أشياء » العلوم نفسها ، كأن تبحث مثلاً في الإنسان والطبيعة وما إليهما ، وهو ما يطلقون عليه عادة اسم الفلسفة الطبيعية — وقد ذكرنا لك فيما مضى ، أننا نقترح ترك هذا القسم الثاني من المباحث الفلسفية إلى العلوم ورجالها ، فهم أَوْلَى به ، لأنهم بموضوعاته أدرى وعلى بحشه أقدر ؛ كما ذكرنا لك أيضاً أننا نريد حذف القسم الأول — أعني الميتافيزيقا بمعناها السالف الذكر — لأن التحليل ينتهي بأقوالها إلى غير معنى ؛ وبذلك لا يبقى للفلسفة إلا ما أردناه لها ، وهو تحليل العبارات اللغوية .

إن فلسفتنا التحليلية تقضى على الميتافيزيقا بالحذف ، لاستحالة أن يكون لكلامها معنى ؛ لكنك قد تقول : إن لكلمة « الميتافيزيقا » معانٍ كثيرة ، اختلفت باختلاف الباحثين فيها ؛ فبأي معنى تريد حذفها ؟ ما هي « الميتافيزيقا » على وجه التحديد ، تلك التي تريد حذفها من دائرة الكلام المفهوم ؟

وأظننا — إذ نحاول الإجابة عن هذا السؤال — نرتكز على أرض ثابتة ،
إذا نحن اتخذنا أرسطو أساساً لنا في تحديد المعنى المراد ، لأنه هو الذى أنشأ أول
كتاب أجمع دارسو الفلسفة جميعاً على أنه « ميتافيزيقا »^(١) مهما اختلفوا بعد ذلك
في تحديد معنى هذه الكلمة ، فإنه لما يستوقف النظر حقاً ، أن « فلاسفة كثيرين
قد أنتجوا في الميتافيزيقا إنتاجاً غزيراً ، لكن هذا الإنتاج كله لم يشمل قط
مراجعة أساسية للجواب عن سؤالنا : ما هى الميتافيزيقا ؟ وكذلك أزور عن
الميتافيزيقا كثيرون ، حتى لقد أعلت طائفة كبيرة من هؤلاء أن الأمر كله من
فاتمته إلى ختامه ، كلام بغير معنى على الإطلاق ؛ لكن حتى هؤلاء لم يتناولوا
في كلامهم مراجعة أساسية يبحثون بها ماذا عسى هذه الميتافيزيقا أن تكون »^(٢)
يطلق أرسطو على مادة البحث التى وردت في الفصول التى أطلق عليها فيما
بعد كلمة « ميتافيزيقا » أسماء ثلاثة :

فهو يطلق عليها أحياناً اسم « العلم الأول »^(٣) وكلمة « الأول » هنا تدل على

(١) يلاحظ أن « ميتافيزيقا » اسم لم يطلقه أرسطو على أى كتاب من كتبه ؛ وواضح
هذه الكلمة هو أندرونيكوس (حوالى سنة ٦٠ ق . م) الذى قام بنشر مؤلفات أرسطو ؟
لذا اتخذ هذه عنواناً لمجموعة من الأبحاث وضعها — وهو يربط مؤلفات أرسطو — بعد كتاب
الفيزيقا (أى كتاب الطبيعة) ومن ثم أصبح يشار إلى محتويات هذه المجموعة من الأبحاث
بالكلمة الدالة على وضعها في الترتيب ، وهى كلمة « ميتافيزيقا » ، أى الفصول الواردة في
مجموعة مؤلفات أرسطو بعد الفيزيقا ؟ وإذن فلم يكن هذا الاسم عند أول وضعه دالاً على مادة
علم ، بل هو اسم أطلق على كتاب دون الإشارة إلى مادته ، كما قد نرى اليوم كتاباً بهذا
العنوان : « مقالات » أو « فصول » أو ما شابه ذلك ، فهذه تسميات لاتدل على نوع
المادة الواردة في الكتاب البسمى بها ، بخلاف أسماء مثل « علم النبات » أو علم الحساب .
لكن لم تعد كلمة « ميتافيزيقا » مجرد اسم يطلق على فصول معينة كتبها « أرسطو » .
دون أن يدل على مادة تلك الفصول ، بل أصبحت الكلمة دالة على موضوع بذاته ، فإذا أردنا
أن نحدد مادة الموضوع ، كان أسهل طريق هو أن نرجع إلى المادة التى تناولها أرسطو في
تلك الفصول .

(٢) Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics ص . .

(٣) الفرع مأخوذ من :

Collingwood, R.G., Essay on, Metaphysics : الفصل الأول .

أسبقية منطقية بالنسبة لسائر العلوم ؛ فالعلم الأول هو ذلك الذى يكون موضوعه سابقاً من الوجهة المنطقية على أى علم آخر ، أى هو العلم الذى تفترض قيامه سائر العلوم كلها ؛ ولو أنه يأتى بعدها جميعاً فى ترتيب الدراسة ؛ ثم هو يطلق عليها أحياناً أخرى اسم « الحكمة » فاصداً بذلك إلى أنها الناية التى تسمى إليها العلوم فى بحثها وهذا معناه أن العلوم المختلفة — بالإضافة إلى قيام كل منها ببحث موضوعه الخاص — تقوم بواجب آخر ، تفرج به عن حدود بحثها الخاص ، وهو أن تكشف عما تنطوى عليه منطقياً من فروض سابقة ؛ ولما كان وراءها جميعاً فرض سابق عليها ، لابد من افتراضه أولاً حتى يمكن الكلام فيها ، فكتشفها عن هذا الفرض السابق هو نهاية سعيها ، وغاية سيرها ؛ وذلك هو ما يريده أرسطو بكلمة الحكمة ؛ ثم هو يطلق على اللبّاحث الميتافيزيقية أحياناً ثلاثة أسماء ثالثاً ، هو « اللاهوت » أو العلم الذى يشرح طبيعة الله .

وهو بإطلاقه هذه الأسماء الثلاثة المختلفة على علم بعينه ، قد أبان عما يتصوره موضوعاً لهذه الفصول التى كتبها ، ولشرح ذلك نقول :

إن العلم — كائناً ما كان — يتصف موضوعه بالتجريد والتعميم ، والتجريد والتعميم درجتان ، فحينما قسمت جنساً — ولترمز له بالرمز « ا » — إلى نوعين يقعان تحته — ولترمز لهما بالرمزين « ب » و « ح » — كما تقسم مثلاً العدد إلى نوعين : العدد الزوجى والعدد الفردى — وجدت « ا » أكثر تجريداً وأكثر تعميماً من « ب » أو « ح » ، وفى مثل هذه الحالة تكون « ا » هى الأساس المنطوق لكل من « ب » و « ح » بمعنى أنك لا تفهم الزوجية أو الفردية إلا إن كان لديك فهم سابق لطبيعة العدد بصفة عامة ، وكذلك إذا فهمت طبيعة العدد فهماً كاملاً ، استتبع هذا الفهم أنه لابد أن يكون العدد منقسماً إلى نوعين : ما هو زوجي منه وما هو فردي — هذا هو المقصود حين تقول إن فكرة « العدد » هى الأساس المنطوق لفكرتي « الفردية » و « الزوجية » .

فإذا فرضنا أن النوعين « ب » و « ح » اللذين يندرجان تحت الجنس الأم « ا » ، علان ، كان بين هذين العلمين مبادئ مشتركة — وإلا لما جاز جمعها معاً تحت جنس واحد — ومن هذه المبادئ المشتركة يتألف العلم الذى يحتويهما معاً ، وهو « ا » .

فافرض أن « ا » رمز للكىة ؛ والكىة نوعان : كىة متصلة كساحة السطح مثلاً ، وكىة منفصلة وهى ما يمكن عدّه كأربع برتقالات مثلاً ؛ والعلم الخاص الذى يبحث فى الكيات المتصلة هو الهندسة ، والعلم الخاص الذى يبحث فى الكيات المنفصلة هو الحساب ؛ وسنرمز لعلم الهندسة بالرمز « ب » ولعلم الحساب بالرمز « ح » — فها هنا « ا » تنقسم إلى فرعين هما « ب » و « ح » ولكل منهما موضوع خاص به ، لكنهما يشتملان على مبادئ مشتركة تظهر فيها معاً ، فتكون هذه المبادئ المشتركة هى مادة العلم « ا » ؛ وبعبارة أخرى ، ما بين الهندسة والحساب من مبادئ مشتركة ، هو موضوع علم أم منهما ، هو الرياضة بصفة عامة وبغير تخصيص ، ويبحث فى الكىة ، بغض النظر عن نوعها : هل هى متصلة أو منفصلة .

هذا العلم العام الذى يبحث فى الكىة على إطلاقها ، يسبق العلمين الفرعيين الهندسة والحساب أسبقية منطقية ، لأنه يستحيل تصور الكىة المتصلة أو الكىة المنفصلة إلا إذا تصورت الكىة أولاً — لكن دارس الرياضة الناشء ، يجعله مرحلة ثانية تتلو هاتين ، أى أنه لابد أن يبدأ بدراسة الهندسة والحساب ، لى ينتقل منها إلى دراسة ما هو أم منهما — وهكذا الحال دائماً فى ترتيبك للعلوم إلى ما هو عام وخاص ، العام منها يسبق الخاص أسبقية منطقية ، لكنه يلحق الخاص فى ترتيب الدراسة .

وإذا أنت حاولت ترتيب العلوم كلها فى نسق واحد ، وجدت الواحد منها إما أن يكون :

١ — مساوياً في درجة التخصيص لسواء ، كالحساب والهندسة ، إذ يقعان معاً في منزلة واحدة .

٢ — أو أعلى من سواء في درجة التعميم ، كالرياضة بصفة عامة بالنسبة للهندسة أو بالنسبة للحساب ،

٣ — أو أدنى من سواء في درجة التعميم ، كالهندسة أو كالحساب بالنسبة للرياضة بصفة عامة .

على أننا نُخرج من هذا الكلام مجموعتين من العلوم التي نستقناها على هذا النحو تعميماً وتخصيصاً : نُخرج أولاً ما يقع منها في طرفها الأعلى ، ونُخرج ثانياً ما يقع في طرفها الأدنى ؛ أما الأولى فلأنها غير مسبقة بما هو أعم منها ، وأما الثانية فلأنها غير متبوعة بما هو أخص منها .

ويرى أرسطو أنك إذا رتبتم العلوم كلها على هذا النحو المرمي ، فستنتهي عند القمة بعلم واحد ، هو أعمها جميعاً ، وهو علم الوجود ، الوجود المجرد ، أو الوجود بما هو وجود ، أو الوجود الخالص ، أو الوجود بغض النظر عما يتمثل فيه من موجودات .

هذا « الوجود المجرد » هو « العلم الأول » بمعنى أنه هو المفروض منطقياً في أي علم آخر ، فيستحيل أن تبحث في شيء كائن ما كان إلا إذا كانت له صفة الوجود أولاً ، وإذن فهذه الصفة سابقة منطقياً على كل ما عسك واضعه موضع البحث ؛ ولكنه كذلك هو « العلم الأخير » بالنسبة للدارس ، لأن دارس العلوم لا يبدأ به ، بل ينتهي إليه ، وبذلك سيكون هو التاية الأخيرة التي يهجه نحوها الدارس في رحلته . وتستطيع إن شئت أن تقول إن الدارس للعلوم الأخرى : هو بمثابة من يُعد نفسه لدراسة هذا العلم الأخير ، وإذن فلا يجب إذا نحن أسميناه « بالحكمة » على اعتبار أن كل علم آخر وسيلة جزئية للوصول إليه .

وهذا « العلم الأول » و « العلم الأخير » هو نفسه « اللاهوت » لأنك

إذ تبحث في « الوجود الخالص » فإنما تكون باحثاً في طبيعة « الله » وذلك هو موضوع الميتافيزيقا كما تصوّره أرسطو .

وإذن فلونحن نرى عبارات مما تقوله الميتافيزيقا بمعناها هذا ، ثم لو أظهر لنا تحليل هذه العبارات أنها كلام فارغ خال عما يحمل للعبارة معنى ؛ فلن يكون من حق الناقد أن يقول إننا قد اخترنا جانباً يؤيد مذهبنا ، وكان يمكن أن نختار جانباً آخر لا يؤيده — على أننا نفضل فيما يأتي أن نجعل كلامنا عن « المطلق » لا من « الله » — إذ الموضوع الذي يناقشه كبار الفلاسفة ، حين يناقشون فكرة وجود الله ، لا يمت إلا بصفة واهية — ذلك إن كانت هنالك صلة على الإطلاق — « بالله » كما تفهمه الأديان ؛ وإنما هو فكرة من تركيب العقل ، ولذلك يحسن استخدام المصطلح الفلسفي ، وهو كلمة « المطلق » ، بدل اللفظة الدينية « الله » ، في سياقنا هذا ^(١) .

٢

وإذا أردنا أن نسوق أمثلة من الأقوال الميتافيزيقية لحلها ولتبين خلاها من المعنى ، فلا يتحتم أن نختار جملة فيها كلمة « مطلق » حتى نبقى هذه الجملة مما يصح وصفه بأنه قول ميتافيزيقي ؛ فحسبنا أن يكون في الجملة ، كلمة دالة بحكم تعريفها على معنى من غير المحسوسات ، ليكون لنا الحق في اعتبارها قولاً ميتافيزيقياً بالمعنى الأرسطي ؛ فمن أهم المشكلات التي تبحثها ميتافيزيقا أرسطو ، هذه المشكلة « هل هنالك عناصر لا حسيّة ، وإن كان الأمر كذلك ، فهل هي من نوع واحد أو أكثر ؟ » ^(٢) .

وسأختار الآن للتحليل هذه العبارة الآتية : « كل شيء في هذا العالم يحتوي

(١) Wisdom, John Oulton, The Metamorphosis of Philosophy : ص ١٠

(٢) راجع ص ١٦ من المقدمة التي كتبها « سير ديفدس » لكتاب « ميتافيزيقا أرسطو » الذي قام على نشره .

على ذات ووجود» وهى عبارة وردت فى كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » (ص ٢٤) للمفكر له الشيخ مصطفى عبد الرازق ، قالها وهو يعرض لمصانص الفلسفة الإسلامية .

خذ كلمات هذه العبارة السابقة واحدة واحدة ، لتحلل مدلولها ونقف على وظيفتها فى تصوير المعنى المراد ؛ لكننا قبل ذلك ينبى أن نلاحظ أن ألفاظ اللغة نوعان رئيسيان من حيث المهمة التى تؤديها اللفظة فى بناء العبارة ، فاللفظة إما أن تكون واردة فى العبارة لتسمّى شيئاً ما^(١) ، وإما أن تكون واردة لتقوم بعملية البناء اللفظى بين أجزاء العبارة الأخرى^(٢) دون أن تكون هى ذاتها اسماً لشيء من أشياء العالم ؛ فلو قلت عبارة كهذه : « القلم بين المحبرة والكتاب » كان هنالك ثلاثة ألفاظ ، كل منها يسمّى شيئاً من أشياء العالم الخارجى ، وهى « القلم » و « المحبرة » و « الكتاب » ، لكن هنالك لفظتين تقومان بعملية البناء دون أن تسمّى الواحدة منهما شيئاً ، وهما لفظتا « بين » و « و » — فليس فى العالم شيء اسمه « بين » كما أنه ليس فى العالم الخارجى شيء اسمه « و » ؛ فهاتان اللفظتان البنائيتان وأمثالهما تكونان الإطار للصورة المراد رسمها بالألفاظ الأخرى . ونعود الآن إلى العبارة التى نريد تحليلها : « كل شيء فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود ... الخ » فنلاحظ أنها تحتوى على أربعة ألفاظ شيئية فقط ، وهى كلمات « شيء » و « عالم » و « ذات » و « وجود » — وأما سائر ألفاظها (وهى : « كل » « فى » « هذا » « يحتوى على ») فليست أسماء لأشياء ، إنما هى تقوم ببناء الصورة المراد تصويرها من الأربعة المسميات السالفة الذكر . والسؤال الذى يحدر بنا أن نبدأ به التحليل هو : هل هذه الأسماء الشيئية

(١) تسمى بالإنجليزية object word .

(٢) تسمى بالإنجليزية Structural word أو Syntax word — راجع فى الألفاظ الشيئية والألفاظ البنائية :

Russell, B., Human Knowledge : ص ١٩٠ .

تسمى أشياء حقا أم أنها لا ترمز إلى شيء ، ولا يكون لنا منها إلا الخديعة والضلal ؟ نبدأ بكلمة « شيء » فلاحظ أنها كلمة ليست بذات معنى ، أى أنها لا ترمز إلى فرد بذاته ؛ فادمت تستطيع أن تقول عن كل كائن بنير استثناء إنه « شيء » إذن فهذه الكلمة ليست اسماً دالاً مميزاً لفرد بعينه من الأفراد ، وإذن فهي لا تزيد عن الرمز « س » المجهول الدلالة ، فخير لنا أن نضع « س » مكانها ، حتى نجلب أنفسنا كل خطأ يجعل الوقوع فيه بسبب استعمال كلمة لا تدل على شيء ، إذ قد نظن أنها دالة ؛ فكلمة « شيء » هى من الكلمات العامة التى اعتبرها « كارناب »^(١) « مدركات زائفة » أو « أشباه مدركات » إذ أنها قد تؤم بأنها رمز يرمز إلى مُدرك مع أنها ليست كذلك — أقول إنه خير لنا أن نضع مكانها « س » فتصبح العبارة التى أمانا « كل س فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود » ، والذى نستفيدة من هذا الوضع الجديد للعبارة ، هو أننا سنرى على الفور أنها لا تدل على معنى إلا إذا وضعنا مكان « س » اسماً لفرد من الأفراد ، كاسم « العقاد » مثلا .

فكأن العبارة بهذا التحوير قد أصبحت : « العقاد يحتوى على ذات ووجود » — فلنجعل هذه الصورة هى مدار التحليل ، ونترك كلمة « ذات » مؤقتاً ، لننظر فى معنى كلمة « وجود » فلاحظ للوهلة الأولى أنها هى الأخرى ليست اسماً قيل ليسى شيئاً بذاته ؛ فلو أننا — نظرياً — أعطينا لكل كائن جزئى فى العالم اسماً خاصاً به ، لاستغنينا عن كلمة « وجود » ومشتقاتها ؛ إنه من تحصيل الحاصل أن تصف الفرد الجزئى بالوجود ، كأن تقول مثلا « العقاد موجود » إذ اسم العلم وحده كاف للدلالة على وجود مسماه ؛ فاسم التلم هو بمثابة اسم الإشارة « هذا » ، ويستحيل منطقياً أن تستعمل اسم الإشارة دون أن يكون هنالك الفرد الجزئى المشار إليه ، فلا معنى لقولك مشيراً إلى فرد ما :

(١) Carnap, Rudolf, Logical Syntax : ص ٢٩٣ .

« هذا موجود » إذ يكفي قولك عنه « هذا » ليبرز وجوده ويتحدد ؛ وكذلك قلّ في عبارة « العقاد موجود » ؛ « فالعقاد » وحدها تشير إلى الفرد الذي نريد أن نجعله موضوع الحديث ؛ فقولنا « العقاد يحتوي على وجود » قول فارغ من المعنى ، اكتسب ما حسبناه معنى له من شبهة بأقوال أخرى ، مثل « هذا الصندوق يحتوي على برتقالة » فليس في العالم الخارجي كائنات : أحدهما يسمى العقاد ، والآخر يسمى وجود ، حتى يجوز لنا أن نقول عن الكائن الأول إنه يحتوي على الكائن الثاني — إنني أدعو القارئ في هذا الموضوع إلى ملاحظة هامة جداً ، وهي أنني لا أقول عن عبارة : « العقاد يحتوي على وجود » إنها كاذبة أو أنها تصور الواقع تصويراً خاطئاً ، بل أقول عنها إنها كلام فارغ من المعنى ؛ إنها لا تصور شيئاً أبداً ، وبالتالي فلا مسوغ للحكم بأنها صورة صحيحة أو صورة فاسدة ؛ هي لا تصور شيئاً لأنني إذا أردت أن أبحث في أجزاء «العقاد» لأرى هل يكون من بينها « وجود » أو لا يكون ، لا أدري منذ البداية عن أى شيء أبحث ؟ — لو قيل « العقاد يحتوي على أربعة أذان » لكلان للكلام معنى ، وإن يكن صورة خاطئة للواقع ، فأنا في هذه الحالة أعلم عمّا أبحث في الواقع الخارجي لأعلم صدق ما تزعمه العبارة أو كذبه ؛ أما أنت « العقاد يحتوي على وجود » فليست بذات معنى .

فيبقى لنا من عبارتنا الأصلية هذه البقية الآتية « العقاد يحتوي على ذات » فهل لهذا القول معنى ؟ لكي نجيب على هذا السؤال ، نعود فنسأل : أين المستى الذي أطلقت عليه كلمة « ذات » حتى يتسنى لي أن ألخص العقاد لأرى إن كان محتويًا على « ذات » أو لم يكن ؟ — إنني هنا لا أطلب من المتكلم سوى أن يصور لي الفرد الذي أطلق عليه اسمًا معينًا ، هو كلمة « ذات » فإن استطاع كان للعبارة معنى ، وإلا فهي قول فارغ ؛ أى للرئيات تقع على عين الرائي ، وأى للمسوعات تطرق أذن السامع ، من الشيء الذي أسميناه « ذاتا » ؟ إذا قال القائل

« ذات المقاد » هي ملابسه أو هي كتيبه ، أو هي صوته في الحديث ، أو هي ما شاء لها أن تكون من بين ما يمكنني أن أراه وأن أسمعه ، كان لقوله معنى — سواء كان القول بمدئذ يقدم صورة صحيحة عن المقاد أو صورة فاسدة — فللقائل إذن أن يختار شيئاً يرمز إليه بهذا الرمز الذي يستخدمه ، وأعني به كلمة « ذات » ، أما إذا زعم لنا أنه يشير بهذا الرمز إلى كائن لا تراه عين ولا تسمعه أذن ؛ فما الفرق عندئذ بين أن يقول كلمة « ذات » وبين أن يضع مكانها أى ترقيم آخر يُخط على الورق ؟ إذا لم يكن هنالك شيء بعينه يريد أن يرمز له بهذا الرمز ، فقيم استخدامه ؟ من ذلك كله ترى أن عبارة « المقاد يحتوى على ذات ووجود » فارغة لا تصور شيئاً مما يمكن للسامع أن يفهمه ... ولنا إلى هذا الحديث عودة أخرى .

٣

العبارة الميتافيزيقية التي نخبرنا عن شيء غير مُحسَّس عبارة فارغة من المعنى ، لسبب بسيط ، وهو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلاماً على الإطلاق — ففى يُقبل الكلام عند المنطق ؟ .

المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فإما أن يُصدِّقه بمد التحقيق أو يُكذِّبه ، أما الكلام الذى يستحيل بطبيعة تركيبه أن يتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه ، فهو كلام خالو من المعنى ، ولا أقول إن الكلام يكون كذبا أو باطلاً أو خاطئاً ، لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هنالك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التى تصورها ثم وُجِدَ أنها لا تطابقها . على أن الصدق (أو الكذب) يختلف معناه باختلاف نوع العبارة التى نقولها ، ولا تخرج العبارة التى يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين فهى إما تحليلية أو تركيبية ، وليست العبارة الميتافيزيقية بواحدة منهما ، كما سترى فيما بعد .

والعبارة التحليلية هي الذى لا تقول شيئاً جديداً عن الموضوع التى تتحدث

عنه ، فهي لا تفعل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره ، بعضها أو كلها ؛
فإن قلت مثلاً : « الزاوية القائمة تسعون درجة » فأنت لا تقول شيئاً جديداً عنها
يضاف إلى تعريفها ، أى أننى إذا سألتك : قل لى أولاً ما معنى « الزاوية القائمة »
قبل أن تقول لى عنها ما تنوى أن تقوله ، لأننى لم أسمع بهذا الاسم من قبل ؛
فلن تستطيع أن تعرفنى بها بنير أن تلجأ إلى قولك إنها تسعون درجة ؛ بعد أن
تشرح لى — إذا طلبت منك ذلك — ما معنى زاوية ، وما معنى درجة ؛ وبعد
ذلك الشرح لمعنى « زاوية قائمة » ، سأجد ، وستجد معى ، أنك حين قلت لى
« إن الزاوية القائمة تسعون درجة » ، لم تكن فى الحقيقة تخبرنى بمجديد ، إذا فرضنا
أننى أعرف من قبل معنى كلمتى « الزاوية القائمة » وحدثما ؛ أعنى أن عبارتك هذه
جاءت تحصيل حاصل ؛ أو هى عبارة تحليلية .

فى مثل هذه الحالة يكون تصديق العبارة قائماً على مراجعة التحليل ، لئرى
هل جاء وفق ما اتفقتنا عليه من معانى الألفاظ ، أم خرج عليه ؛ ولا يكون
التصديق بمطابقة القول على شىء فى الطبيعة ، إذ ماذا عساك واجد فى الطبيعة مما
يعينك على تصديق عبارة كهذه أو تكذيبها ؟ لو وجدت زاوية وقستها ووجدتها
أقل من تسعين درجة أو أكثر ، سأقول لك إنها ليست قائمة ، وإذن فيستحيل
أن تعثر على مشاهدة لشيء فى الخارج ، يمكنها أن تفند ما أقوله لك ؛ ومن هنا
كان يقين القضايا الرياضية كلها ، فالقضية الرياضية يقينية لأنها تحصل حاصلاً ،
ولا تقول شيئاً جديداً ، أعنى أنها تحلل صيغة أو رمزا ، إلى صيغة أخرى أو رمزا
آخر تحليلاً يحل الصورتين متساويين متعادلتين .

وأما العبارة التركيبية فهى التى تقول لك خبراً جديداً ، إذا أردت تصديقه
أو تكذيبه ، كان لا بد لك من الخروج إلى حيث الطبيعة تشاهدها ، لتقارن
ما تأتيك به الخبرة الحسية منها ، بما تزعمه لك عبارة القائل ؛ فإن قلت لك مثلاً
إن فى السلة عشر برتقالات ، فلست بذلك أقول معنى كلمة السلة ، وإنما أضيف

إلى معناها المعروف خيراً ، هو أنها تحتوى على برتقالات عشر : افرض — كما فرضنا فى حالة الزاوية القائمة — أنك لا تعرف معنى كلمة « سلة » وسألتنى : قل لى أولاً ما معنى « سلة » قبل أن تقول لى عنها ما تنوى أن تقوله ، لأننى لم أسمع بهذا الاسم من قبل ؛ عندئذ أستطيع أن أشرح لك معنى الكلمة دون أن يكون احتواؤها على عشر برتقالات جزءاً من معناها ، وإذن فقولى عنها إنها تحتوى على تلك البرتقالات العشر هو خبر جديد ، يكون تصديقه بالمطابقة بينه وبين حالة واقعية خارجية ، وتكون وسيلة هذه المطابقة هى الخبرة الحسية^(١) .

ولنعود الآن إلى الميتافيزيقى فنسأله : ماذا أنت معتزم أن تقول إذا ما قلت عبارة ميتافيزيقية موضوعها كلمة « المطلق » كالعبارة التى قالها « برادلى » وتناولناها بالتحليل (فى الفصل الأول) وهى : « المطلق يدخل فى تطور العالم وتقدمه ولكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » .

هل تريد أن تقول عن « المطلق » — مثلاً — كلاماً هو نفسه تعريف « المطلق » عندك ، وبذلك لا تفعل سوى أن تعرف لنا كلمة على هواك ؟ أم تريد أن تقول لنا عن هذا « المطلق » خبراً جديداً بحيث يمحتم عليك أن تبين لنا نوع الخبرة الحسية التى يجوز لنا أن نرجع إليها إذا أردنا لكلامك التحقيق والتصديق .

أما أن الميتافيزيقى يقول كلاماً مستمداً من الخبرة الحسية ، ويمكن الرجوع إلى الخبرة الحسية فى تحقيقه ، فذلك ما لا أظن أحداً يزعمه ، لأن « المطلق » — الذى قلنا إنه موضوع ميتافيزيقى غير منازع — ليس مما يرى بالعين أو يُسمع بالأذن ، أو يحس بأية حاسة أخرى ؛ إنه إذا كان بين الحقائق ، أصبح محدداً بمكان معين وزمان معين وصفات معينة ، ولم يعد « مطلقاً » ؛ فقلت إذن بمطالَب ، ولا هو من حقائقك ، أن تقول الميتافيزيقى الذى يقول :

(١) نكرر القول بأننا فى هذا نوجز ما فصلناه فى كتاب « المنطق الضمى » — فإن جاء الكلام مقتضياً ، فلا تناسد على ما قلناه هناك فى هذا الموضوع قولاً مفصلاً .

« إن المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ، أين وكيف عساي أن أرى هذا المطلق أو أسمه أو ألسه ، لأرى إن كانت ظواهر العالم تتطور بقله أو لا تتطور ؟ لست بمطالب بهذا ، ولا هو من حقت أن تطلبه ، لأن الميتافيزيقي لا يدعيه .

فهل يقول لنا الميتافيزيقي — إذن — عبارات تحليلية كهذه التي يقولها الرياضي ؟ لو كان أمره كذلك ، لقل في كلامه ما يقال في القضايا الرياضية ، وهو أنها تحصيل حاصل ، تحليل صيغة بصيغة تساويها ، ولذلك فهي يقينية حتما ؛ لكن أمر الميتافيزيقي ليس كذلك ؛ إنه لا يقول حين يدعي ما يدعيه ، إنى أحل لفظة إلى ما يساويها ، بل هو « يصف » كائنات يزعم وجودها بصفات معينة ، فإذا طلبت إليه أن يدللك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعت على تلك الكائنات ، حتى ترى لنفسك إن كانت حقا موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن ، أجابك بأنها ليست مما يحس ... وإذن فهو في موقف عجيب : يقول كلاما عن « أشياء » ، ثم يرفض أن يدللك كيف يمكن أن تلمس تلك « الأشياء » في خبرتك لتصدقه أو تكذبه ؛ فلا هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يسمى كلامه تحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير الاتجاه إلى خبرة حسية — وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة ، فأى نوع من الكلام يقول ؟

٤

كلام الميتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى ، « فمترىف الجملة الميتافيزيقية هو أنها عبارة يراد بها أن تدبر عن قضية حقيقية ، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبدة عن تحصيل حاصل ، ولا عن فرض تحققه التجربة ، ولما كانت تفصيلات

الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى ، كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما نقوله الميتافيزيقي بقاء خالٍ من المعنى » (١).

يزعم لنا الميتافيزيقي أنه قد جاءنا بلم عن الحقيقة التي لا تدخل في نطاق الطبيعة المحسوسة المشهود ، إذ هو يحدثنا عن « أشياء » تتجاوز عالم الشهادة والحس : فنسأله من أى المقدمات استخلصت نتائجك التي انتهيت إليها ؟ أليس يحتم عليك — كما يحتم على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ؟ وإن كان ذلك كذلك ، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية ، وحصرت نفسك فيما تنبئك به ، فيستحيل أن تستدل بوجود « شيء » أو « صفة » مما يخرج عن نطاق التجربة ...

وقد يجيب الميتافيزيقي على ذلك قائلا : لا إني لم أبدأ رحلي بشواهد مما تأتى به الحواس ، إنما اعتمدت على أداة أخرى لكسب ما كسبته من المعرفة بما يقع خارج حدود العالم التجريبي ، وتلك الأداة هي « الحدس » أو العيان العقلي المباشر ؛ فهذه الوسيلة الإدراكية أستطوع أن أعلم ما يستحيل على الحواس أن تبينني به ... وحتى لو كنت أستخلص نتائجي الميتافيزيقية اللاتجريبية من مقدمات تجريبية ، ثم تبين لكم أنني مخطئ في استنتاج ما هو لا تجريبي مما هو تجريبي ، فإنكم بذلك تشيرون إلى خطأ عقيدتي في سلامة استدلالى ، لكنكم لا تقيمون الدليل بذلك على أن النتائج اللاتجريبية في ذاتها مخطئة ؛ فقد تظل هذه النتائج صوابا على الرغم من خطئى أنا في الظن بأنها مستمدة من المقدمات التي زعمتها لها ... بمباراة أخرى ، ليس لكم الحق في رفض الميتافيزيقا وحذفها على أساس أن المنهج الذي اتبع في تحصيلها منهج خاطئ ، لأن الخطأ قد يكون محصوراً في الطريقة ، ولا ينصب على النتيجة .

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٤١ من الطبعة الثانية .

ونحن إزاء ذلك نقول إن اعتراضنا على العبارات الميتافيزيقية لا يقوم على أساس خطئها في ذاتها أو خطأ منهجها أو صوابه ، بل يقوم على أساس أنها ليست بذات معنى من الوجهة المنطقية ، فهي إذن ليس مما يوصف بصدق ولا بكذب ؛ لقد سبق « كانت » إلى القول باستحالة الميتافيزيقا ، لكنه بنى تلك الاستحالة على أساس آخر ، إذ بناها على أساس أن العقل البشرى بحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وأنه إذا ما غامر في مجال « الأشياء » — في ذاتها « وقع في التناقضات ؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية في رأى « كانت » حقيقة واقعة وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعى المنطقى ؛ هى عند « كانت » حقيقة واقعة بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ماهو عليه في إدراكه الأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ، هى مستحيلة الآن لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم يخلق العين لسماع الأصوات ؛ أما أصحاب المذهب الوضعى المنطقى — أو التجريبيون العلميون كما يسمون أنفسهم أحيانا — فيبدون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن كلامها فارغ من المعنى ؛ إنه لا يدل على شئ ، بحيث يجوز لنا أن نقول هل يمكن للإنسان حقا أن يدرك هذا الشئ أو لا يدركه ؟

خذ مرة أخرى عبارة برادلى بأن « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » — هذا الكلام مستحيل قوله في رأى « كانت » كما هو مستحيل قوله في رأى الوضعيين المنطقيين ؛ أما « كانت » فيرى أن استحالاته راجعة إلى أن العقل لم يخلق بحيث يستطيع أن يدرك « المطلق » إدراكا يمكنه من الحكم عليه بهذه الصفة أو بتلك ؛ وأما الوضعيون المنطقيون فيقولون إن هذا الكلام مستحيل قوله لأنه فارغ بثير معنى . هل إذا قلت لك « إن الاسكبرانوس يدخل في تطور العالم وتقدمه » — حين يكون الاسكبرانوس رمزا مطلقا لا معنى له — جاز لك أن تقول إن عقلى لم يخلق بحيث يستطيع

إدراك « الاسكبرانوس » فيحكم عليه ؟ كلا ، فالاستحالة هنا مرجعها أننى حدثتكم بأصوات فارغة خالية من الدلالة ، ومن ثم وجب حذفها من نطاق الكلام للقبول . إنك إذا زعمت للعقل الإنسانى حداً لا يستطيع أن يجاوزه ، ثم زعمت فى الوقت نفسه بأن وراء ذلك الحد « أشياء » هى فوق إدراكه ، كنت تناقض نفسك بنفسك ، لان اعترافك بوجود تلك « الأشياء » وراء الحد للزعم ، هو فى ذاته دليل على عبورك إلى المنطقة المحرمة ؛ فنل هذا النقد — إذن — نوجهه إلى « كانت » الذى جعل استحالة المعرفة الميتافيزيقية مسألة سيكولوجية لا مسألة منطقية ؛ إنه يجعل الاستحالة متوقفة على قدرة العقل وعدم قدرته ، أما الوضعيون المنطقيون فرأيهم فى هذه الاستحالة أنها قائمة على أن ما تقوله الميتافيزيقا يفقد شروط اللغة التى يمكن فهمها . « إن الاتهام الذى نوجهه للميتافيزيقى ، ليس هو أنه يحاول استخدام العقل فى مجال يستحيل عليه أن يفسر فيه مفاسدة مجدية ؛ بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تحقق الشروط التى لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى » (١) .

ولذلك تور « بارنز » (٢) فى هذه النقطة دفاع يجدر بنا إثباته لنرد عليه ، يقول : « يزعمون أحياناً أن الميتافيزيقا هى خطأ فى استخدام اللغة ، وذلك شبيه بقولك عن فن التصوير إنه وضع للطلاء فى غير ما خلق له ؛ نعم إنك إذا نظرت إلى العبارة القوية على أنها تصور العالم ، كانت الميتافيزيقا تخطئ فى استخدام اللغة [لأنها لا تصور شيئاً منه] لكنها باعترافها تحاول شيئاً آخر غير تصوير العالم وهو أن نقرر وجهة نظر أخرى غير مجرد التصوير الحرفى ، وإذن فما يسمونه استعمالاً خاطئاً للغة ، هو فى الحقيقة استعمال جديد لها .

ونحن نوافق الدكتور « بارنز » على قوله هذا ، لكننا نخلص منه إلى غير

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٥ من الطبعة الثانية .

(٢) Barnes, W., The Philosophical Predicament : ص ٩٣ .

النتيجة التي خلص إليها ؛ فهو يريد الإبقاء على الميثافيزيقا لأنها « تثبت وجهة نظر أخرى » غير التصوير ، ونحن نريد إتمامها ، لأنها إذا لم تصور شيئاً في الطبيعة ، فليس هناك إذن ما يُنظر إليه من هذه « الوجهة للنظر » التي اختارها لترى منها ما تراه ؛ أريد أن أقول إنها إذا لم تصور شيئاً من العالم ، فهي كلام فارغ من المعنى ؛ اللهم إلا إذا أراد بها قائلها أن يصف وجداناً خاصاً به كما يفعل الشاعر مثلاً ، وعندئذ تخضع عباراتها لمقاييس الفن لا لمقاييس المنطق ؛ فقاييس الفن تحكم على الكلام بالجمال أو القبح لا بالصدق أو الكذب ؛ أعنى أن الميثافيزيقيّ إذا أراد أن يكون كلامه من قبيل الآثار الفنية التي تمجّب أو لا تمجّب فهو ليس بحاجة إلى إقامة برهان على صدق ما يقوله ، بمعنى الصدق في لغة المنطق ؛ لكننا نرى الميثافيزيقيين حريصين على أمثال هذه البراهين العقلية على ما يقولون ، وإذن فهم لا يريدون إلى الفن حين يتحدثون ، بل يحسبون أنهم يتكلمون كما يتكلم العلماء الذين يتصدون لوصف العالم وما فيه ، ومن هنا وجب عليهم أن يخضعوا لما يخضع له العلماء من حيث صدق التصوير .

٥

إن كانت دعوى التكلم بجملة هي أنه يفيدك علماً جديداً عن العالم في جملة أو في تفصيلاً من تفصيلاته أو فيما شاء من أجزائه ، فالمقياس الذي لا مقياس سواه لقبول كلامه ، هو أن يكون ممكن التحقيق في حدود الخبرة الحسية ، ونقول « ممكن التحقيق » ولا نقول عن هذا التحقيق إنه لا بد أن يقع فعلاً ؛ ذلك لأن الكلام قد نقبله من الناحية المنطقية قبل أن نهمّ في تحقيقه فعلاً ، ما دمنا ندرك فيه إمكان التحقيق .

وإذا قلنا إن المقياس الذي لا مقياس سواه لقبول الجملة الخيرية هو أن تكون الجملة ممكنة التحقيق في حدود الخبرة الحسية ، فلسنا نشترط بهذا شرطاً جزافاً

تخليه أهواؤنا ، وكان يمكن لهذه الأهواء أن تنهبر فيتغير المقياس المشتراط تبعاً لذلك ؛ بل هو شرط مستمد من طبيعة اللغة نفسها ، التي يتم بها التفاهم ؛ ويستحيل على من ينقل إلينا علماً جديداً عن العالم ، أن يفعل ذلك بغير لغة — أو ما يقوم مقامها من رموز — ؛ فإذا حللنا هذه اللغة التي هي بحكم الضرورة أداة نقل الخبر ، ثم وجدنا أن طريقة فهمها هي نفسها طريقة تحقيق الخبر المقبول بها ، نتج عن ذلك بالضرورة أن يكون شرط الكلام المقبول هو أن يكون يمكن التحقق ، ما دام قائله يدعى أنه يقول به علماً جديداً عن العالم ، ولا يكفي بمجرد تحليل لفظة أو عبارة بمعناها الذي يريد أن يصطلحها لها ، كما أنه لا يريد بكلامه هذا أن يعبر عن شعور ذاتي في نفسه ليثير في نفس السامع شعوراً ذاتياً شبيهاً به

لا تكون الجملة الخبرية ذات معنى إلا إذا كان في وسع سامعها أن يعرف كيف يمكن له أن يحققها إذا أراد ، أعني إلا إذا عرف أي الخبرات الحسية — من مشاهدات ومسموعات إلخ — عساه واجد في عملية تحقيقها ، بحيث ينتهي به هذا التحقيق إلى تصديق أو تكذيب ؛ « لو تقدم لك عالم بقضية لا يمكن أن تستنبط منها ما عساك أن تدركه بالحس ، فإذا يكون موقفك إزاءه ؟ افرض مثلاً أنه زعم لك أن الأجسام لا تتأثر فقط في مجال الجاذبية تبعاً لقوانين الجاذبية المعروفة ، بل أضاف إلى ذلك زعماً آخر ، وهو أن للأجسام مجالاً آخر تتأثر فيه أيضاً ، وهو مجال « اللاذبية » — فإذا سأله : ماذا عساك أن أشاهد في ظواهر الأجسام مما ينتج عن هذا المجال « اللاذبي » تبعاً للنظرية المزعومة ؟ وأجاب بأنه ليس هناك أثر مما تمكن مشاهدته بالحواس ، أو بمهارة أخرى ، إذا سأله هذا السؤال فاعترف ببعجزه عن تقديم طريقة معلومة يمكننا بمقتضاها أن نعلم ما يمكن مشاهدته بالحس مما يطرأ على الأجسام في مجالها « اللاذبي » — فإذا يكون موقفك إزاءه ؟ لاشك أنك ستقف من كلامه موقفك من الكلام الذي يتخذ

صورة الكلام وليس منه ، إن كلامه فارغ لا يتحدث به عن شيء قط^(١) .
فلو استثنينا تحصيلات الحاصل التي تقولها الرياضة واللفظ ، وجدنا أن كل
عبارة مقبولة إنما يكون معناها هو نفسه طريقة تحقيقها ؛ أي أن طريقة التحقيق
ليست مجرد وسيلة توصلك إلى معنى العبارة ، بل هي نفسها للمعنى ، وعلى ذلك
فإن لم يكن لعبارة ما طريقة تحققها بها ، فهي بالتالي عبارة لا معنى لها .
ويترتب على ذلك أن العبارة المقبولة هي التي تتنبأ لك بمجموعة من أحاسيس
— بصرية وسمعية ولمسية — أنت ملاقيها إذا كانت العبارة صادقة ؛ وليس
معناها إلا هذه المعطيات الحسية التي تتنبأ بها ؛ وعلى ذلك فلو أردت أن تحلل
عبارة لقرى إن كانت مما نقبله أو لا نقبله ، فاعليك سوى أن تلتبس فيها العناصر
الحسية الأولية التي تتنبأ بها ، فمثلاً : « هذه منضدة » يمكن تحليلها إلى « أرى
بقعة لون » « ألس صلابة » إلخ — وعبارة « في الغرفة المجاورة منضدة » يمكن
تحليلها إلى « إذا ذهبت إلى الغرفة المجاورة فسأرى بقعة لون ، وسألمس صلابة إلخ »
هكذا تكون المبارات التي تقولها عن العالم من حولنا — إذا لم يكن الجزء
الذي نتحدث عنه أمام الحواس مباشرة — بمثابة « وعود » بأحاسيس إذا
اتخذت هذه الوقفة أو تلك ، وأقرب شبه لذلك أن نقول إن معنى العبارة « لى مائة
جنبيه في البنك » هو أفعى إذا كذبت شيكاً صورته كذا وكذا ، صُرِّقت لى
الجنبيات المائة ؛ وعلى هذا يكون العالم الغائب بالنسبة لنا عالمًا تحت الحساب ، كما
هي الحال في ودائعنا في البنك ، فنحس كذا وكذا لو فعلنا كيت وكيت ... أما
العبارة التي ليس فيها أبدًا ما يدل على فعل نفعله لكن نحس هذا الإحساس أو ذاك
فهي عبارة فارغة ليس لها معنى ، كقولنا مثلاً « إن المطلق يتدخل في تطور الأشياء »
وإذا قلت لى كلاماً لا أجد في العبارة الحسية شيئاً يتأثر بالترق بين صدقه
وكذبه ، فهو كذلك كلام فارغ لا يتحدثني به عن شيء ؛ أريد أن أقول إنك

(١) Carnap, Rudolf, The Logical Syntax of Language : ١٣ — ١٤ .

لوزعت لى زعماً فى جملة معينة ، ثم خرجتُ إلى عالم الأشياء لأصدقك فى زعمك أو أكذبك حسب ما أجد فى ذلك العالم ، فلا أجد زعمك هذا يناقض شيئاً من مشاهداتى سواء فرضت فيه الصدق أو فرضت فيه الكذب ، فالجملة فارغة من المعنى ؛ لأن الكلام المفهوم الذى يحمل معنى ، هو الذى أتصور به فرقاً فى أشياء العالم الخارجى بين حالتى صدق ذلك الكلام أو كذبه .

لو قلت لى إن على المنبذة كتاباً وقلماً ، فقولك هذا مفهوم مقبول ، لأن صورة المشاهدات الحسية التى ألقاها فى خبرتى فى حالة صدقه تختلف عن صورتها فى حالة كذبه .

لكن إذا قال قائل إن للكتاب مثلاً عقلياً أفلاطونياً قائماً فى عالم المثل ، فأين يكون الاختلاف فى مشاهداتى للكتاب بين حالتى صدق هذا القول أو كذبه ؟ لا اختلاف ، وإذن فلا معنى — ولندكر القارئ بأننا هاهنا نحصر كلامنا فى الجمل الخبرية ، مستبعدين الجمل التحليلية التى هى تحصيل حاصل لا يضيف علماً جديداً ، والجمل الشمورية التى يراد بها إثارة شعور السامع ، لأن هذه وتلك لا تدعيان أنهما يصوران حقيقة فى العالم الخارجى .

وقل مثل ذلك فى السؤال الذى يجوز إلقاؤه ؛ فالسؤال الذى يستحيل أن نجد له خبرة حسية ممكنة تمكنا من الإجابة عليه ، ليس بالسؤال الذى يقبله المنطق ، لأنه عندئذ يكون قد اتخذ الصورة النحوية للسؤال دون الصورة التى تجعله ممكن الجواب ؛ لو سألتك ما عمق المحيط الأطلسى عند نقطة كذا ، كان سؤالى مقبولاً لأن الإنسان فى وسعه أن يتصور نوع الخبرات الحسية التى يمكن أن تقع فى محاولة إيجاد الجواب ؛ أما إذا سألتك ما مقدار زوايا الإنسان ؟ كان السؤال مرفوضاً ، لا لأنه أصعب من أن يتناوله العقل البشرى ، بل لأنه ليس فى وسعنا أن نقول ما نوع الخبرات التى عسانا أن نمارسها فى الإجابة عليه .

السؤال الذى تستحيل الإجابة عليه استحالة منطقية ، ليس بالسؤال إطلاقاً

نقول ذلك ونردده ونكرره لنحارب به هذه الطائفة من الأسئلة التي ترام يلقتها
نم يجدون فيها هذه الاستحالة ، فيتهمون العقل البشرى بالعجز عن الجواب ،
كان الأمر يمكن ، لكنه فوق متناولنا الآن ، وربما يكون في متناولنا غداً أو بعد
غد — وما هنا يحسن بنا أن نلقى ضوءاً على المعنى المقصود « بالاستحالة المنطقية »
فنقول إن الاستحالة ثلاثة أنواع^(١) :

١ — استحالة فنية ، بمعنى أنني لا أستطيع بحكم الأدوات التي عندي الآن
أن أؤدي ما يراد أداؤه ، وقد أستطيع هذا الأداء لو توافرت تلك الأدوات ؛ فمثلاً
ليس لدى المقياس الذي أقيس به طول هذه الورقة بالسنتيمتر ، بحيث أصل في
دقة القياس إلى سبعة أرقام عشرية ، وأقول إن طولها هو ٦٧٩٣٥٤٧ مم ، لأن
آلات القياس الموجودة تستطيع ذلك إلى أربعة أرقام عشرية فقط ؛ فاستحالة
معرفة إن كان هذا الرقم ذو السبعة الأرقام العشرية صحيحاً أو غير صحيح ، هي
استحالة فنية .

ومن قبيل ذلك أمثلة كثيرة ، كأن نستطيع الطيران إلى القمر ، أو نستطيع
أن نطير فوق الأرض بسرعة ألف ميل في الساعة وهكذا .

٢ — استحالة تجريبية ، وهي التي تناقض قانوناً من قوانين الطبيعة ، فعدم
ذوبان الثلج حين يوضع في ماء ينطى مستحيل استحالة تجريبية ، وطيران الطائرة
في خلأ لا هواء فيه استحالة تجريبية وهكذا .

وبلاحظ أنه قد تكون هناك استحالة فنية دون أن يكون منها استحالة
تجريبية ، فاستحالة أن تطير الطائرة بسرعة ألف ميل في الساعة استحالة فنية وليست
بالاستحالة التجريبية ، على فرض أن ليس فيها ما يناقض قانوناً من قوانين الطبيعة ،
وكل ما هنالك من أمر هو أن ليست لدينا المهارة الفنية الكافية لأداء ذلك .

٣ — وأما الاستحالة المنطقية فهي اجتناع التناقضين ، فمثلاً شعوري بوجع

(١) Pap, Arthur Elements of Analytic Philosophy : ص ١٠ .

خرسك مستحيل استحالة منطقية ، لأننى إذا شعرت بشيء من ذلك أصبح الوجع فى خرسى أنا .

والاستحالة المنطقية تتضمن الاستحالتين السابقتين ، فإما هو مستحيل منطقيا لا بد كذلك أن يكون مستحيلا تجريبيا ، ومستحيلا فنيا كذلك ؛ فإدام شعورى بوجع خرسك مستحيلا منطقيا ، فيستحيل كذلك أن يكون هناك قانون من قوانين الطبيعة يشمل ، كما يستحيل أن تكون هناك الأدوات الفنية التى أستعين بها على تحقيق هذا الشعور .

لكن العكس غير صحيح ، فإما هو مستحيل فنيا ، وإما هو مستحيل تجريبيا قد لا يكونان مستحيلين من الوجهة المنطقية ؛ فلا تناقض هناك فى أن نستطيع يوما أن نبني طائرة تطير بسرعة ألف ميل فى الساعة ، ولا تناقض هناك فى أن يكون أى قانون من قوانين الطبيعة على غير ما هو عليه ؛ إننا عرفنا أن « ق » قانون من قوانين الطبيعة ، لأننا هكذا وجدنا الأشياء ، وكان من غير المستحيل عقلا أن نجد لها على غير ذلك ؛ وجدنا — مثلا — أن المعادن تتمدد بالحرارة وتتكس بالبرودة ، فكان ذلك قانونا من قوانين الطبيعة ، لكن كان يمكن منطقيا أن نجد لها على عكس ذلك ، فنرى المعادن تنكس بالحرارة وتتمدد بالبرودة وكنا عندئذ سنسجل قانون الطبيعة بما يصور الواقع الذى وجدناه — لاحظ جيدا أننا قد عرفنا قوانين الطبيعة بالملاحظة والتجربة ، فما وقع لنا فى الملاحظة والتجربة سجلناه ، ولم تكن هناك استحالة فى أن نشاهد ظواهر الطبيعة فنجد لها على غير ما وجدناه .

ونعود الآن إلى وصل الحديث فيما يجوز قبوله من الجمل الخبرية والأسئلة وما لا يجوز — فما يجوز قبوله هو ما يمكن منطقيا أن نجد له وسيلة لتحقيقه ؛ فإذا وجدنا العقبة التى تحول دون التحقيق الفعلى عقبة فنية ، أو عقبة تجريبية ، لم يكن ذلك مانعا من قبول الجملة أو السؤال من الوجهة المنطقية .

فالجملة القائلة إن على الوجه الآخر من القمر جبلا جلة مقبولة ، على الرغم من أن تحقيقها الفعلي مستحيل (القمر يواجهنا بنصف واحد بذاته لا يتغير ، فلا يرى سكان الأرض نصفه الثاني) ؛ هو مستحيل من الوجهة الفنية ؛ إذ ليس لدينا الآن وسيلة نظير بها إلى القمر فنرى وجهه الآخر ، وقد يكون مستحيلا تجريبييا كذلك ؛ بمعنى أنه ربما يقال إن قوانين الطبيعة نفسها تحول دون أن تطير الطائرات في الفراغ الخالي من الهواء بين الأرض والقمر ، ومع ذلك فالجملة مقبولة لأنها بمكينة التحقيق من الوجهة المنطقية ، ففي وسعي أن أعرف نوع الخبرات الحسية التي يمكن للمشاهد أن يمارسها إذا وقف الوقفة التي تمكنه من المشاهدة ، وليس هنالك تناقض منطقي في أن يقف هذه الوقفة من القمر ، حتى على فرض وجود الاستحالة الفنية بل والاستحالة التجريبية التي تحول دون ذلك من الوجهة العملية .

لكن قارن ذلك بجملة ميتافيزيقية كالتى أسلفنا ذكرها : « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ... » — فأنوع الخبرات الحسية التي عساى أن ألقاها إذا أردت التحقق من صدق هذا الزعم ؟ إذا كان مستحيلا تحديد مثل هذه الخبرات المتوقعة ، فمستحيل منطقياً أن آخذ في تحقيق الكلام صدقا أو كذبا ، إذ شروعي في عملية التحقيق ، يتضمن تصوري لما عساى أن ألقاه من خبرة ، فإن استحالة هذا التصور استحالة بالتالى إمكان الشروع في التحقيق ؛ وإذن فشل هذه الجملة بغير معنى ، لأنها مستحيلة التحقيق ؛ وليس الأمر قاصرا على قدرة حاضرة أو قدرة مستقبلية ، لأن الاستحالة ليست فنية ، بل ليست تجريبية ؛ وإنما هي — كما قلنا — استحالة منطقية تتضمن الاستحالتين المذكورتين معا ، وهى مستحيلة منطقياً لأن فيها اجتماع نقيضين : أحدهما أنى قبلت هذه الجملة الخبرية على أساس أنها يمكن أن توصف بالصدق أو بالكذب (لأن ذلك هو تعريف القضية) والنقيض الآخر هو أن هذه الجملة لا يمكن أن نجد وسيلة لتصديقها

أو تكذيبها . نعم إن المشكك في مستطاعه أن يحدد ألفاظه بأى معنى يريد . فمثلا يستطيع القائل بأن « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه » أن يقول : إنى أقصد بكلمة « المطلق » هنا « المطر » أو « حرارة الجو » أو ما شاء من معان ؛ لكنه وهو يحدد لنا معناه ، محتموم عليه أن يشرح الكلمة شرحا داخلا في حدود خبراتنا وإلا فلو استبدل بكلمة كلمة أخرى ، وكلاهما لا ندرى له مقابلا من خبرة حسية ، فستظل المشكلة قائمة كما هي ، وسيظل كلامه خاليا من المعنى لاستحالة تحقيقه حتى من الوجهة النظرية .

ويفرق الأستاذ آير^(١) بين نوعين من التحقيق وهو يتحدث عن إمكان التحقيق من الوجهة المنطقية : التحقيق « القوى » ، والتحقيق « الضعيف » . فالتحقيق القوى يكون حين تأتى الخبرة الحسية مدعومة لصدق القضية تدعيا تاما كاملا ، وأما الضعيف فيكون حين تأتى الخبرة مدعومة لصدق القضية على وجه الاحتمال ؛ ولما كانت القوانين العلمية (فى العلوم الطبيعية) يستحيل فيها التحقيق الذى يحملها يقينية ، فتحقيقها إذن من النوع « الضعيف » ؛ وكذلك قل فى القضايا التى تحدثنا عن حوادث الماضى كقضايا التاريخ ، لأنه مهما اجتمع لديك من الشواهد على حادث مضى ، فعلى كلها لا تقطع بيقين — فلو استثنينا تحصيل الحاصل — كالرياضة — وجدنا أن التحقيق دائما هو على سبيل الاحتمال والترجيح ؛ فسؤالنا فى التحقيق لا يكون : هل هناك من المشاهدات وسائر الخبرات الحسية ما يجعل العبارة المزعومة ذات يقين قاطع ؟ بل يكون : هل هناك من المشاهدات وسائر الخبرات الحسية ما له صلة بقرار صدق هذه العبارة المزعومة أو كذبها ؟ فإن كان الجواب الثانى هو بالنفى ، كانت العبارة كلاما فارغا غير ذات معنى على الإطلاق .

إننا إذا لا نتعسف فنشترط إمكان تحويل العبارة المقولة إلى خبرات حسية

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٧ من الطبعة الثانية .

تحويلاً كاملاً شاملاً ، لأننا لو طالبنا بذلك فقد لا ننتهى أبداً من تحقيق عبارة واحدة ؛ وحسبك في ذلك أن تنظر في جملة مثل « الكتاب على المنضدة » وتسال نفسك ما نوع الخبرات الضوئية التي أتوقعها لأثبت بها صدق هذه العبارة ، وستجد أن هذه الخبرات الضوئية لا نهاية لمددها ولا حصر لدرجاتها ، لأنها خبرات تختلف باختلاف وقفاتك ومساقط الضوء وما إلى ذلك ؛ إنما نكتفي لقبول الجملة بأن نجد في حدود إمكاننا استدلال بعض الخبرات الحسية التي لها صلة بصديقها ، دون المطالبة بهذه الخبرات على سبيل الحصر والشمول .

طبّق هذا المقياس على هذه العبارة : « المالم الخارجي وهم » ؛ فستبدأ بسؤال نفسك : هل يمكن أن ألتص أية خبرة حسية يكون لها صلة بصديق هذا الزعم ؟ ذلك مستحيل بحكم ما تقتضيه العبارة نفسها ، لأنها تسد عليك الطريق فلا تأذن لك بالالتجاء إلى الخبرة الحسية لأن هذه كلها وهم في زعمها ؛ لو قلت هذه ألوان أراها وتلك أصوات أسمعها ، وإذن فالعالم الخارجي حقيقة لا وهم ، فسيتقال لك بل الألوان والأصوات التي توهمتها ليست بمحقق ؛ إذن فإذا عساي أن أقع عليه من خبرتي لأصدق هذه الدعوى ؟ قد يجاب أحيانا على هذا السؤال بأن تصديق الدعوى هنا معتمد على خداع الحواس ، فقد ترى العين عصا مكسورة في الماء حتى إذا ما لمستها بيديك وجدتها مستقيمة ، وهكذا ، وفي هذا دليل على أن مدركات الحواس أوهام ؛ لكنها لا تكون كذلك ما دمت أصحح أخطاء الحواس بالحواس نفسها ؛ وعلى ذلك فليس في وسعنا أن نجد من خبراتنا خبرة نلجأ إليها لتحقيق إن كان العالم الخارجي وما حقا ، وبالتالي تكون هذه الجملة فارغة من المعنى .

لكن هنالك إشكالا في إمكان التحقيق كما شرحناه — يثيره الناقدون ، وهو أنه بناء على هذا المقياس الذي أسلفناه ، لا يمكن تحقيق القضايا العلمية الكلية ولا قضايا التاريخ التي تحدثنا عن شيء مضى ؛ فأما القضايا العلمية الكلية فتمتدرة

على هذا المقياس ، لأننا — مثلا — حين نقول إن الخشب يطفو على الماء ، لا نسمى قطعة بذاتها من الخشب ولا منطقة بعينها من الماء ، وبالتالي لا يكون في مستطاعنا أن نستنبط من مثل هذه العبارة الكلية نوع الخبرة الحسية التي ستصادفنا إبان التحقيق ؛ وكذلك قل في قضايا التاريخ ، فقولنا — مثلا — إن نابليون جاء في حملة على مصر سنة ١٧٩٨ لا يمكن أن تكون له وسيلة مباشرة لتحقيقه ، فليس بين الناس اليوم رجل اسمه نابليون جاء في حملة على مصر ، وليست السفن والجنود التي تكون حملة نابليون على مصر بموجودة في جزء من أجزاء الأرض حتى نستطيع الرجوع إليها ، فكيف — إذن — يراد بنا أن نتوقع نوع الخبرة الحسية التي سنصادفها ، وكيف يقاس لنا أن نحقق مثل هذه العبارة ؟

من أجل هذا تحوّل الأستاذ « آير » في وصفه لطريقة التحقيق الممكنة التي نتخذها مقياساً لما يجوز قبوله من الجمل وما لا يجوز ؛ فقال إن القضية التي نقبلها على أنها ذات مضمون واقعي ، ليست هي التي يمكننا أن نرجعها بذاتها إلى عبارات تصف الخبرة التي سلاقيها مباشرة ، بل هي القضية التي نستطيع أن نستدل بعض الخبرات منها ومن قضايا أخرى تضاف إليها ، على شرط ألا يكون في مستطاعنا أن نستدل تلك الخبرات من هذه القضايا الأخرى وحدها^(١) .

فإذا أضفت إلى قضية « نابليون جاء في حملة على مصر » التي يراد تحقيقها قضايا أخرى كل منها يمكن أن يحقق بالحس المباشر ، كأن تصف في عدة عبارات بعض آثاره التي لا تزال قائمة ، أو بعض الوثائق التي يمكن الاطلاع عليها مباشرة أمسكتك من هذه المجموعة أن تستدل ماذا عساك أن تتخبر إذا أردت أن تحقق صدق القضية التاريخية المراد تحقيقها ، وهي « نابليون جاء في حملة على مصر » . وقد يزيد الأمر وضوحاً لو ضربنا مثلاً آخر من الحياة اليومية ، فالقاضي

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٩ من الطبعة الثانية .

حين يحكم بأن « زيداً قتل عمراً بسكين » لا يستطيع أن يحقق هذه العبارة تحقيقاً مباشراً بالحس ، لأن الحادث وقع في الماضي ولا يمكن إعادته أمام أبصارنا من جديد ؛ لكنه يستعين على ذلك بعدد من عبارات أخرى ، كل عبارة منها تصف شيئاً مما يمكن إدراكه بالحواس مباشرة ، بحيث إذا ضممتها هذه العبارات الأخرى إلى الحكم الأصلي ، القائل بأن « زيداً قتل عمراً بسكين » وجدنا أمامنا مجموعة يمكن أن نستنبط منها ما شئنا استنباطه من شواهد على أن الحكم صحيح ، على شرط ألا يكون في مستطاعنا أن نستنبط هذه الشواهد من العبارات الأخرى. وحدها التي استعان بها القاضى ، مستغنياً بذلك عن القضية الأصلية ، وهى « أن زيداً قتل عمراً بسكين » لأنه لو أمكن تفسير كل شيء مع الاستغناء عن افتراض قتل زيد لعمرو ، لما كان لدينا الأساس الصحيح الذى نحكم به على صدق ذلك الحكم .

هكذا يكون لدينا طريقتان لتحقيق العبارة التى نزم أنها ذات مضمون واقعى ، طريق مباشر كأن أقول « هذه بقعة مستديرة من اللون الأصفر » مشيراً إلى برتقالة ، وطريق غير مباشر ، بأن أستعين بعدد من الشواهد التى تضاف إلى الجلة المراد تحقيقها ، فتتهيئ لى مجموعتها وسيلة استنباط الخبرة الحسية التى يمكن أن أصادفها إذا كانت الجلة الأصلية صادقة .

ولعل هذا الشرح يبيننا على فهم ما أورده الأستاذ « آير » فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه^(١) ، خاصة بطريقة تحقيق العبارات ، إذ قال : « إننى أزم أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر ، إذا كانت هى نفسها عبارة شهادية (أى عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة) أو إذا كانت عبارة ، لو أضيفت إليها عبارة شهادية واحدة أو أكثر ، استتبعت على الأقل عبارة شهادية واحدة لا يمكن استنتاجها من تلك العبارات المضافة وحدها ؛ وأزعم كذلك أن العبارة

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ١٣ ، ١٤ من الطبعة الثانية

تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو أوفت بالشرطين الآتيين : أولاً ، لو كانت بالإضافة إلى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة ، وثانياً — لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية أو غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر ، أو غير ممكن تحقيقها في ذاتها بطريق غير مباشر .

خذ مثلاً بوضوح سرّة أخرى : أمامك عبارة « الماء يغلي في درجة مائة » فكيف يمكن تحقيقها ؟

أولاً ليست هذه العبارة بما يحقق بالشهادة المباشرة ، لأنه ليس في دنيا الواقع شيء اسمه « ماء » بصفة عامة ، إنما الذي في دنيا الواقع هو هذه الحفنة الجزئية من الماء وتلك الحفنة الجزئية منه ، وعلى ذلك فلا بد أن نلجأ إلى التحقيق بطريق غير مباشر ، بأن نضيف إليها عدة عبارات أخرى ، مثل : ١ — « الماء في هذا الوعاء يغلي » ٢ — « الزئبق في الترمومتر يشير إلى رقم مائة ٣ — « الدرجة الحرارية اصطلاحاً هي امتداد الزئبق بين خطين من خطوط الترمومتر » الخ ونلاحظ أن العبارتين الأولى يمكن أن تحققاً بالشهادة المباشرة ، وأن العبارة الثالثة جملة تحليلية تحدد معنى اصطلاح على معين وإذن فلا تحقيق لها من عالم الحس ؛ وهذا يفسر لنا قول « آير » السابق ، من أن العبارة التي يمكن تحقيقها بطريق غير مباشر ، نضيف إليها عدة عبارات أخرى ، تكون إما ممكنة التحقيق مباشرة ، أو تكون عبارة تحليلية .

ثم يضيف الأستاذ « آير » إلى قوله السابق ما يأتي : يلاحظ أنني عندما ذكرت شرطاً إمكان التحقيق غير المباشر ، ذكرت صراحة شرطاً يميز أن تتضمن « المقدمات الأخرى » عبارات تحليلية ، ومرادى بذلك هو أن أفسح المجال للنظريات العلمية التي نميز عنها بمصطلحات ليست في ذاتها تدل على شيء مما يمكن شهادته بالحواس ، لأنه في مثل هذه الحالة يمكن إنشاء « قاموس »

يمكننا من تحويل هذه المصطلحات إلى عبارات استطاع إخضاعها للتحقيق؛
والعبارات التي يتألف منها القاموس، قد تعتبر عبارات تحليلية؛ وإلا لما وجدنا
فرقا بين النظريات العلمية وبين العبارات الميتافيزيقية التي نريد حذفها « غير أنني
أرى أنه مما يميز الميتافيزيق... أن عباراته ليست تصف شيئا مما يمكن ولو من
الوجهة النظرية أن يخضع للملاحظة، ثم لا يقتصر أمره عند هذا الحد، بل أنه
ليس هنالك قاموس يمكننا بواسطته تحويل العبارات التي يقولها الميتافيزيق إلى
عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر^(١) ».

٦

« العبارة الميتافيزيقية هي قضية لا تجريبية ذات مضمون وجودي؛ ويرى
الوضعيون أن أمثال هذه العبارة هي أشباه قضايا؛ وإنما تقوم نظريتهم في ذلك
على أساس أولى، وهو أن الوقائع التي تصفها أمثال هذه العبارات، يستحيل أن
يدل عليها برهان منطقي أو منهج تجريبي، وليس ثمة من سبيل غير هذين:
الاستدلال اليقيني (أي البرهان المنطقي) ومناهج التجريب، فليس لدينا منهج
ثالث نقرر به معنى الصدق لعبارة ما^(٢) ».

ولا يجادل الميتافيزيقيون في أن قضاياهم لا تجريبية، إذ هم لا يستخدمون
خبرة الحواس حين يقولون — مثلا — « إن العنصر المعين يستحيل أن يتولد
عن عنصر آخر » (سبينوزا) و « وجود الشيء هو نفسه إدراكه » (باركلي)
و « كل شيء قائم بالفعل فيه اتحاد مباشر بين الذات والوجود، أي بين الباطن
والظاهر » (هيجل).

لكن الميتافيزيقيين إذ هم لا يجادلون في أن قضاياهم لا تجريبية، تراه
يزعمون أن ثمة مناهج أخرى للوصول إلى الحقائق، من ذلك أن تبدأ الإدراك

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic س ١٤ من مقدمة الطبعة الثانية

(٢) Weinberg, J.R., An Exam. of Logical Positivism س ١٧٦.

بالحدس المباشر ثم تولد من الحدوس نتائج عن طريق الاستنباط القياسي ، وعلى أساس هذا المنهج قامت الفلسفات العقلية في التاريخ الحديث ، كفلسفة ديكارت ، وفلسفة سبينوزا ، وفلسفة ليبنتز ؛ «وأيا ما كان المنهج الذي استخدمه الميتافيزيقيون ، فلا شك أن الميتافيزيقا مؤلفة من عبارات لا تركز على التحقيق التجريبي^(١)» .

ويسير الوضعيون المنطقيون في مهاجمتهم للميتافيزيقا على خطوتين :

١ — فهم أولا يبينون أن كل القضايا يمكن ردها إلى قضايا أولية ، بما نحققه بالخبرة الحسية تحقيقا مباشرا .

٢ — ثم يبينون ثانيا أن الميتافيزيقا إن هي إلا نتيجة أخطاء في منطق التركيب اللانوي لممارتها .

ونقصد بالقضية الأولية عبارة تحدثنا عن شيء فرد أو حالة جزئية مما يقع أو يمكن أن يقع لنا في مجرى الخبرة ؛ فقول « البرتقال أصفر » ليس قضية أولية بهذا المعنى ، أما قول « هذه البرتقالة صفراء » فقضية أولية ، لأن الأولى تحدثني عن « البرتقال » بصفة عامة ، وخبرتي ليس فيها « أشياء عامة » ، إنما هي تتألف من جزئيات دائما ، فالعين لا تقع على « برتقال » بصفة عامة ، بل تقع على هذه البرتقالة أو تلك .

ونقول إن كل قضية — مهما تكن — يمكن ردها إلى قضية — أو مجموعة قضايا — أولية ، فإذا استحال علينا ذلك ، كانت القضية المزعومة قد أشبهت القضية وليست بالقضية حقا ، أعني أنها كلام فارغ من المعنى ، خدعنا بكونه يشبه الكلام المفهوم ؛ فقولنا « البرتقال أصفر » يمكن ردها إلى جملة قضايا أولية ، كل منها يتحدث عن برتقالة بذاتها معيئة : « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة صفراء ... وهكذا ، حين تكون البرتقالات ١ ، ٢ ، ٣ ... مما يمكن أن يشار إليه في مكان معين لتقع صورتها على عين الراى .

(١) الصنعة نفسها من المصدر السابق .

ويجمل بنا في هذا الموضع أن نعيد ما ذكرناه في موضع سابق عن اللغة التي
تتكلمها أو نكتبها ، من حيث انقسام الألفاظ قسمين : الألفاظ هي أسماء لأشياء ،
والألفاظ بنائية تعمل على تكوين العبارة اللغوية دون أن تكون أسماء لأي شيء .
أي كلام تكتبه أو تقوله هو مجموعة رموز ، فإن كان الكلام مكتوباً كانت
الرموز مخططة على ورق أو خشب أو ما شئت — مخططة تقع صورته على حين
الرأى — ؛ وإن كان منطوقاً كانت الرموز موجات صوتية تبلغ أذن السامع ،
فكيف يكون لهذه الرموز معنى ؟

انظر إلى هذه الجملة : « الكتاب بين الدواة والقلم » — فلاحظ أولاً أنها
تتألف من خمس كلمات : « الكتاب » « بين » « الدواة » « و » « القلم » —
من هذه الكلمات الخمس اثنتان لا ترمزان إلى أشياء في العالم الخارجي ، وهما
كلمتا « بين » و « و » ، فليس هنالك « شيء » اسمه « بين » ولا شيء اسمه
« و » ؛ في هذه الحالة التي أصفها بمبارقة السالفة ، عدد الأشياء ثلاثة ، هي :
١ — كتاب ، ٢ — دواة ، ٣ — قلم .

ولذلك تراه يفرقون في ألفاظ اللغة — منطقياً — بين ما يسمى بالكلمات
الشيئية ، وما يسمى بالكلمات البنائية ؛ الأولى أسماء لأشياء ، وأما الثانية فلا تسمى
شيئاً ، إنما هي ترتبط وتبنى الأسماء في كتلة يكون لها معنى وتتكون منها صورة .
ونعود فنسأل : كيف تكتسب الأسماء معناها ؟ الأسماء رموز مرقومة على
ورق أو خشب أو غيرها ، أو موجات صوتية يهتز بها الهواء ، فكيف يكون
لهذه الرموز معناها ؟ — لاحظ جيداً أن الكلمات ليست هي الأشياء ، إن كلمة
« كتاب » ليست هي الكتاب الذي هو شيء يُحمل ويزن ويقذف به ويقرأ
ويتمزق ، وكلمة « قلم » ليست هي القلم الذي تحفظه في مكتبك وتملؤه بالمداد
وتكتب به وتحاول إصلاحه إذا فسد ، وهكذا .

ليست الكلمة هي الشيء ، إنما هي ترمز للشيء ، أو تمثله ، أو تشير إليه ،

أو تدل عليه — فكيف أتبع لها أن تفعل ذلك ؟ الجواب على ذلك غاية في اليسر ، على الرغم مما تقدم به الموضوع من أبحاث كثيرة يكتنفها الخلل والنموض ، تكتسب الكلمة قدرتها على الدلالة بعملية الربط الذي هو من طبيعة الإنسان — بل والحيوان — كما يسجلها عالم النفس في ملاحظاته وتجاربه ؛ أرى شيئاً بعينى ويقال لى « كتاب » ، فيرتبط المرئى بالمسموع ربطاً يجعل الواحد قادراً على اجتلاب الآخر فى الذهن ، فإذا سمعت صوت كلمة « كتاب » منطوقة ، ارتسمت لدى صورة الكتاب كما رأيته ، فإن كنت قد رأيت كثيراً من الكتب ، فإن صورة واحدة منها ، أو عدة صور متداخلة مهوشة ، ستترسم نقيجة لسمى كلمة « كتاب » — وكذلك قل فى الكلمة وهى مكتوبة ، هنا يرتبط مرئى بمرئى ، فإذا رأيت المرئى « كتاب » مرقومة على الورق ، جاءتنى صورة الكتاب كما وقع لى فى خبرتى^(١) .

والصوت للمنطوق أو الرسم المرقوم يكون غير ذى معنى ، إذا لم يكن قد ارتبط عندى بشئ ؛ من أجل هذا لا أفهم الصبى وهو يتكلم ، ويفهمه صبى مثله ، لأن أصواته لم ترتبط عندى بأشياء ، وارتبطت عند زميله ، وقد أرى الكلمة فلا أفهم لها معنى ، ثم يشار لى إلى مدلولها ، فتهبأ الكلمة فى اكتساب معناها ، وإذا صادفتها بمدنذ ، عرفت مدلولها .

وليست مهمة القواميس فى شرح الكلمات إلا هذه : تصادفك الكلمة فلا تفهم إلى ما ذا ترمز ، فتبحث عنها فى القاموس ، فتجد إلى جانبها ترقياً على الورق ، تفهمه إذا كان قد سبق لك أن ربطته بشئ ، وعندئذ تأخذ فى ربط الكلمة الأولى التى كانت مجهولة المعنى بهذا الشئ نفسه ؛ أما إذا وجدت الترقيم الآخر هو نفسه غريباً عليك ، أى لم تجده مما كنت فى خبرتك السابقة قد ربطته بمسماه ، فستظل الكلمة التى تبحث عن معناها مجهولة للمنى .

(١) King, A., and Ketley, M., The Control of Language : راجع الفصل

الأول « كيف تعمل اللغة » .

قل لى آية جملة شئت — هذا من حقك ، لكنه من حق كذلك أن أسألك عن معنى كل كلمة بما قد استخدمته فى جملتك ، فإذا شرحت لى الكلمة المجهولة بأخرى ، ولم أفهم هذه الأخرى ، فسيظل من حق أن أطلبك بثالثة ، حتى تنتهى آخر الأمر إلى الإشارة إلى المسمى فى عالم الأشياء ، فإن كان ذلك مستحيلا عليك ، كان كلامك فارغا من المعنى الذى زعمته له .

ونعود إلى ما بدأنا به الحديث ، فنقول إن كل عبارة ذات معنى ، لا بد أن يكون فى إمكاننا ردها إلى قضية أولية ، يكون الحديث فيها عن فرد يشار إليه ، أو عن حالة جزئية معينة من الحالات التى تقع أو يمكن أن تقع فى مجرى خبرائنا . وسنرى فيما بعد أن العبارات الميتافيزيقية يستحيل فيها ذلك ، وبالتالى فعلى عبارات ليست بذات معنى ، فإذا قلت لى « المنصر لا يتولد عن عنصر آخر » سأطلبك بأن تردنا إلى جملة عبارات هى « المنصر لا يتولد . . » « المنصر لا يتولد . . » الخ حين يكون المنصر ١ ، ٢ . الخ جزئيات مما تقع لى فى خبرتى ، أو يمكن منطقيا أن تقع ، فإذا احتججت بأن « المنصر » ليس مما يقع فى خبرة حسية ، وبالتالى ليس له أفراد جزئية كما للبرتقال والكتب والأقلام ، كان ذلك دليلا على أنك تستخدم كلمة غير ذات مدلول ، لأنها غير مرتبطة بشئ . وقد رأينا أن الكلمة التى لا أجد عندى ما ترتبط به ، لا تكون عندى اسما لشئ . موضع الخطأ عند الناس فى كثير جداً من الحالات ، هو أنهم كلما صدروا عبارة يقولونها بكلمة ما ، حسبوا أن تلك الكلمة دالة على شئ بعينه ، وحسبوا بالتالى أنهم بمعبارتهم تلك يصفون جانبها من جوانب العالم ؛ وإن تفكيرنا ليستقيم إلى حد بعيد إذا نحن وضعنا نصب أعيننا هذه التفرقة الهامة بين أنواع ثلاثة من العبارات ، هى :

١ — عبارات تتحدث عن أشياء جزئية فردية ، ممتثلة فى أسمائها ؛ كقولنا — مثلا — « المقادير فى القاهرة » أو « الهرم الأكبر يقع على الضفة الغربية

من النيل « أو « هذه البرتقالة بغير بذور » الخ . . . نحن في هذه الأمثلة كلها نتحدث عن أفراد ، وفي كل حالة من الحالات نستطيع أن نشير إلى الفرد الذى نتحدث عنه ، فهو شخص « العقاد » في المثل الأول ، وهو « الهرم الأكبر » في المثل الثانى ، وهو « البرتقالة الواحدة المعينة باسم الإشارة (هذا) » في المثل الثالث — وفي أمثال هذه الحالات كلها ، تكون القضية التى نقولها قضية أولية ، ويكون تحقيقها مباشراً ، لأن كل قضية هنا صورة مباشرة لجزئ معين محدد يمكن الرجوع إليه بخبرتنا الحسية للتحقق من صدق الصورة الكلامية التى استخدمناها لتصويره ووصفه .

٢ — عبارات نتحدث عن كلمات لا عن أشياء ، كقولنا « العقاد كلمة مؤلفة من ستة أحرف » — وهاءنا أيضاً يكون التحقيق بالرجوع إلى الكلمة الموصوفة في العبارة رجوعاً مباشراً .

٣ — وعبارات ثالثة هي التى تسبب للناس كثيراً جداً من أخطائهم الفكرية ، لأنها نتحدث عن « كلمات » ويحسبها الناس محدثة عن « أشياء » ؛ ويدخل في هذه المجموعة الثالثة كل عبارة موضوعها كلمة كلية ، مثل قولنا « القطن يزرع في مصر » و « السكر يذوب في الماء » و « الأنجليزى قليل الانفعال » الخ . . . فموضوع الحديث في العبارة الأولى ، وهو « القطن » كلمة لم تخلق لتطلق على فرد واحد من أفراد الكائنات ، كما هي الحال في كلمة « العقاد » أو « الهرم الأكبر » مثلاً ، لكنها كلمة وضعت مشاعاً لأفراد لا حصر لعددها ، هي شجرات القطن ؛ وإذن فقمّ أتحدث حين أقول « القطن يزرع في مصر » ؟ عن أى كائن فرد من كائنات العالم الخارجى أصرف الحديث ؟

إننى في الحقيقة لو أردت لكلامى أن يصور الواقع لوجب أن أحل عبارة « القطن يزرع في مصر » إلى عبارات كثيرة جداً ، يكون موضوع كل منها اسماً لشيء جزئى واحد ، فأقول : « هذه الشجرة » هي من أشجار القطن »

و « هذه الشجرة هي من أشجار القطن » و « هذه الشجرة هي من أشجار القطن » ... الخ ، والشجرة ، والشجرة ، والشجرة ... كلها مزروعة في مصر ؛ عندئذ فقط يمكنني أن أحقق كل عبارة جزئية من هذه العبارات التحليلية تحقيقاً مباشراً بالرجوع مباشرة إلى الكائن الواحد الفرد الذي يكون موضوع الحديث في كل عبارة على حدة .. بعبارة أخرى يستحيل تحقيق العبارة المحتوية على كلمة كلية بغير الرجوع إلى المفردات التي تطلق الكلمة على مجموعها .

فأفرض أنني أردت الرجوع إلى المفردات التي تمثلها الكلمة الكلية الواردة في الجملة ، فلم أجد أفراداً جزئية لها ، ثم لم أتصور إمكاناً تجريبيّاً حسياً لوجود مثل هذه الأفراد ، فإذا أقول عن الجملة ؟ أقول إنها فارغة لا تتحدث عن شيء قط — لا فملاً ولا إمكاناً .

خذ لذلك مثلاً هذه العبارة الميتافيزيقية الآتية : « النفس الإنسانية كانت موجودة في عالم روى قبل حلولها في الجسد » — كيف أفهم هذه العبارة فهماً منطقيّاً سليماً ؟

لا بد أولاً من تحليل كلمة الموضوع ، وهي « النفس » تحليلاً يبين المفردات الجزئية الواقعة في العالم الخارجي ، التي تنطوي تحت هذه الكلمة ؛ فلاحظ جيداً أن الكلمة الكلية — كما أسلفنا لك الحديث — لا تسمى شيئاً بداته ، إنها ليست اسماً يطلق على فرد كما تطلق أسماء الأعلام على أفرادها ، هي في الحقيقة وصف تشترك فيه مجموعة أفراد ، فينبغي أولاً أن نعتز على تلك المجموعة من الأفراد ، أو على واحد منها على الأقل ، ونختار له اسماً من عندنا وليكن الرمز « س » ، ثم نقول إن « س » هذه التي يمكن أن أراها أو أسمعاها أو ألسها ، هي من مجموعة الأفراد التي أطلق عليها كلمة « نفس » ولكنني حين ألتبس هذا الفرد بين أفراد العالم الخارجي فلن أجد ، وإذن فالوصف بكلمة « النفس » لا ينصرف إلى شيء ؛ هذا فضلاً عن أن عناصر الوصف نفسها الدالة عليها كلمة « نفس » لن تكون

من بين عناصر التجربة الحسية ؛ وبهذا تمحو تجربتنا الممكنة من الموصوف وصفته على سواء ، فقيم الحديث ؟

سيقال هنا بالطبع : إنك تطالب بالشور على فرد جزئي بين الأشياء المادية المحسوسة ، وتطالب كذلك بأن يكون وصفه بكلمة « النفس » مشتملا على عناصر مما تدركه الحواس ؛ لكننا نحدثك عن « أشياء » لا تحس ، فلا هي ولا صفاتها مما يمكن أن تراه بعينك أو تسمعه بأذنك ... ولا بد أن يكون القارئ قد عرف الآن في وضوح بماذا نحبب على مثل هذا الاعتراض ؛ سنحبب قائلين : إذا كان الأمر كذلك ، فأنت تخدعني بالرموز اللغوية التي تستخدمها ، لأن الرمز لا كيان له إلا أن يرمز لشيء ، وارتباط الرمز برموزه هو الذي يجعل للرمز معناه ، فإذا لم يكن هناك الشيء الذي يرمز إليه الرمز الذي تستعمله في حديثك ، فعلام تتحدث ؟ ماذا تصف لي وماذا تصوّر ؟ ماذا أرجع إليه إذا أردت أن أصدقك فيما تزعمه ؟ أم تظنه لازماً على أن أنصت لما تقوله إنصت الذي يجب أن يصدق بنهر مراجعة ولا تحقيق ؟

وددت لو استطعت أن أكرر القول ألف مرة حتى يثبت في الأذهان ، أعني القول بأن الكلمة ليست هي مسماها ؛ « الكلمة » شيء من الأشياء ، و « مسماها » شيء آخر ؛ والاصطلاح هو الذي يحمل اتفاقاً بين الناس على أن « الكلمة » تعُلم محل « المسمى » تسهيلاً للتعام ؛ فإذا وجد الطرف الأول دون الطرف الثاني ، كان حديثك في غير موضوع ، أي أنه كان حديثاً لا يشير إلى شيء ولا يعنى شيئاً .

٧

وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزاً فارغة خالية من الدلالة والمعنى ، إذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلاماً لا ينفع السامع شيئاً لأنه لا يدل على شيء ،

فكيف وقع هذا الوم العجيب ؟ كيف تمت هذه الأسطورة الكبرى ، فامتلات
الكتب بها واشتد الجدل بين أصحابها ؟

نشأت الميافيزيقا من غلطة أساسية ، هي التي أشرنا إليها في ختام الفقرة
السابقة ، وهي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة ، فلا بد أن يكون لها مدلول
ومعنى ؛ وكثرة تداول اللفظة ، ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها
يستحيل أن تكون مجرد ترقيم أو مجرد صوت بغير دلالة ؛ لكن التحليل يبين
لك أن مئات من الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة ، أو هي
« أشباه ألفاظ » كما يسميها رجال الوضعية اللغوية ؛ وما أشبه الأمر هنا بظرف
يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذوات الجنية ،
حتى يكتسب الظرف قيمة الجنية في المعاملات ، وبعدئذ يحىء مشكك ويقض
الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو فارغ وكان ينبغي أن يبطل البيع
به والشراء ، لوثنه الناس إلى زيفه من أول الأمر .

وسأسوق لك فيما يلي أمثلة من المسائل الميافيزيقية ، تبين كيف نشأت كل
مشكلة منها من وجود « كلمة » ثم من الظن بأنه ما دامت « الكلمة » قائمة ،
فلا بد كذلك أن يكون لها مدلول قائم ، فإذا لم يكن مدلولها ذلك مما يقع في مجال
الخبرة الحسية ، قيل إنه لا بد أن يكون في عالم غير عالم الحس .

وأول مسألة أسوقها للتوضيح ، مسألة « المنصر » أو « الجوهر » أو « الشيء
في ذاته » .. فنحن في حديثنا إذ نتحدث عن البرتقالة مثلا ، نقول عبارات كهذه :
« البرتقالة صفراء » « البرتقالة مستديرة » « البرتقالة حلوة » الخ .

ولما كانت كل كلمة من الكلمات التي استخدمناها هنا للدل على صفات
البرتقالة ، وهي كلمات « صفراء » و « مستديرة » و « حلوة » — أقول لما كانت
كل كلمة من هذه الكلمات دالة على شيء خارجي في البرتقالة ، فهناك البقعة
الضوئية التي أسميها « أصفر » وهناك الشكل الذي أسميه « استدارة » وهناك

العلم الذى أسميه « حلالة » ؛ فقد بقى أن أعرف أين مدلول كلمة « البرتقالة » إذا أبدت عنها الناصر التى فرغت من تسميتها بأسماء الصفات السالبة الذكر ؛ بعبارة أخرى : هبى طرحت منها اللون والشكل والطعم وسائر هذه الصفات ، وهبى كلما أبدت عنها صفة حذفت من كلامى اللفظة الدالة على تلك الصفة ، أفلا تبقى لى بعد كل هذا الطرح والحذف كلمة « برتقالة » ؟ فأين مدلولها بعيدا عن مجموعة هذه الصفات ؟ هاهنا بين أيدينا كلمة « برتقالة » فلا بد أن يكون لها معنى ؛ غير أنى حين أخرج إلى عالم الحس ، لن أجد إلا الصفات الحسية المتمثلة فى الكلمات « أصفر » و « مستدير » و « حلو » الخ ، وإذن فالنتيجة الحتمية لذلك هى أن يكون هنالك « عنصر » يخفى عن الحواس جميعا ، هو « جوهر » البرتقالة ، أو هو « البرتقالة فى ذاتها » التى توصف بالأصفر والاستدارة والحلاوة .

وهكذا تنشأ مشكلة ميتافيزيقية من النظر الخاطئ إلى تكوين العبارة اللغوية ؛ فما دامت العبارة اللغوية موضوعها كلمة « برتقالة » ومحولها كلمة « صفراء » ثم ما دست قد عثرت على مدلول « صفراء » فلا بد أيضا أن أبحث عن مدلول لكلمة الموضوع ، وإذا لم أجده فى هذه الدنيا فلأفرض له عالما آخر وراء السحاب ! المبتدأ النحوى فى الجملة كنهيل وحده عند الفلاسفة الميتافيزيقيين أن يكون دليلا على وجود كائن فى العالم الخارجى ؛ ولو اعتمدنا على التحليل المنطقي فى فهم العبارة لتبين أن حديثنا عن الشيء وظواهره لا يدل على أن الشيء يمكن قيامه مستقلا عن ظواهره ، إنما الذى جملة يستقل فى كلمة وحده ، غير الكلمات الدالة على الظواهر ، هو طريقه اللغوية فى التعبير لا أكثر ولا أقل ؛ ليس جتما أن أبحث للظواهر عن « عنصر » محورى ترتبط به لتكون « شيئا » ؛ فيمكن أن ترتبط هذه الظواهر بعضها ببعض ، ولا حاجة بنا إلى افتراض شيء وراءها يجمعها معا على نحو ما ؛ وإذا لم يستطع الميتافيزيقي أن يرى كيف يمكن للأصفر والاستدارة

والخلاوة وغيرها من صفات البرتقالة أن ترتبط بغير محور يربطها ، فما ذاك إلا لأنه لم يستطع أن يحلل اللغة وطرائق بنائها .

وخذ مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، هي مشكلة « الوجود » فلأننا نقول عبارات كهذه : « البرتقالة موجودة على المنضدة » و « الكتاب موجود في المكتبة » و « القلم موجود في الحافظة » الخ ، إذن فكلمة « الوجود » هذه لا بد أن يكون لها دلالتها مستقلة عن الأشياء المختلفة للتصفة بها ؛ أعني أنه حتى لو لم يكن هنالك برتقالة وكتاب وقلم الخ ، فسيظل هنالك « وجود » ؛ ثم يفضى الميتافيزيقي في البحث عن خصائص هذا « الوجود » الذي يتصور قيامه بغير « الموجودات » .

والخلاط هنا كذلك ناشئ من يجهز عن فهم اللغة وطرائق تركيبها ؛ فالميتافيزيقي يحسب عبارتين كهاتين : « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة موجودة » من قالب واحد ومن نمط واحد ؛ وما دام يمكن في العبارة الأولى أن أجرد « الاصفرار » عن البرتقالة لأبحث فيه على حدة ؛ فكذلك يمكن في العبارة الثانية أن أجرد « الوجود » عن البرتقالة لأبحث فيه على حدة ؛ ولئن كان البحث في اللون من شأن عالم الطبيعة ، فالبحث في « الوجود » هو من شأن عالم الميتافيزيقي .

لكن لحل العبارتين تجدهما متشابهتين في الصورة النحوية ، مختلفتين أشد اختلاف في النمط المنطقي ؛ فالاصفرار في العبارة الأولى محمول أو صفة تصف موضوعها ؛ أما « الوجود » في العبارة الثانية فليس صفة^(١) ، إنك تستطيع أن تشير إلى البرتقالة أو ترمي إليها ، بغير حاجة منك إلى النطق بكلمة « موجودة » ، فهذه الكلمة لا تضيف معنى جديداً ، ولا تزيد البرتقالة صفة على صفاتها ؛ إذ

(١) راجع ل ذلك كتاب « كانت » : « نقد العقل الخالص » الترجمة الإنجليزية للأستاذ

Kemp Smith م ٥٠٠ — ٥٠٧ .

يكفى أن تستى شيئاً ما بأنه « برتقالة » ليكون ذلك وحده كافياً للاعتراف بوجود ذلك الشيء ، فن تحصيل الحاصل أن تضيف كلمة « موجود » إلى الشيء الذى تسميه .

وجود « الكلمة » ليس دليلاً على وجود المستوى وجوداً عينياً في عالم الأشياء — هذا هو المبدأ الرئيسى الذى نستخدمه في رفض كثير جداً من العبارات الميتافيزيقية ... ولوثابت الفلاسفة الميتافيزيقيين في ظنهم بأن « الكلمة » لا بد لها من « مسى » لرأيت عندهم مجها ، إذ تراهم إزاء عبارات كهذه « القول حيوان غيف » و « العنقاء طائر طويل العمر » الخ يحتمون أن يكون هناك غيلان وعنقاوت ، وإلا فلولم تكن الغيلان والعنقاوت موجودة فإذا تدل عليه هذه الكلمات وأمثالها ؟ — لكنهم يعلمون أن عالمنا هذا ليس فيه غيلان وعنقاوت ، فترام يفرضون عالماً آخر غير هذا العالم التجريبي ليكون مسكناً لكل هذه الكائنات التى تعجز الحواس عن إدراكها ^(١) !

وهذا بعينه هو الخطأ الذى وقع فيه أمثال « هيدجر » الذى يبنى فلسفته على أن « المدم » شيء يمحط به الغاز وضوض — ويختار « كارناب » فقرات من « هيدجر » ليوضح بها كيف ينشأ الكلام الفارغ عند الميتافيزيقيين ، ومن أم هذه الفقرات المختارة للتوضيح ، الفقرة الآتية : « لا يجوز لنا أن ندرس إلا ما هو موجود ، وبعد ذلك — لا شيء ؛ الموجود وحده ، ثم — لا شيء ؛ الموجود في تفرد ذاته ، ووراء ذلك — لا شيء ؛ لكن ماذا نقول في هذا « اللاشيء » ؟ هل هناك « لا شيء » لجرد انعدام الوجود ، أعنى لجرد السلب ؟ أم أن الأمر على عكس ذلك تماماً ، بمعنى أن اللاشيء موجود ثم يتبع وجوده وجود « السلب » و « ليس » ؟ إني أقرر أن وجود « اللاشيء » أسبق من

(١) راجع طريقة برتراند رسل في تحليل أمثال هذه العبارات ، في الفصل السادس .

وجود « ليس » ومن وجود « السلب » ؛ فأين نبعث عن « اللاشيء » ؟
كيف نلتئمسه وكيف نجده ؟ ... » ^(١) .

فانظر إلى هذه العبارة ؛ لتعلم كيف استعمل الفيلسوف كلمة « لا شيء » فلما
نشأت الكلمة ، راح من فوره يسأل : أين نبعث عن اللاشيء ؟ كيف نلتئمسه
وكيف نجده ؟ وهكذا تنشأ المشكلات الميتافيزيقية من « لا شيء » ا

(١) Weinberg, J.R., An Examination of Logical Positivism : ص ١٨٥ .

الفصل الرابع

نسبية الخير والجمال

١

الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي بيان أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد « الميتافيزيقا » بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكانا ، لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس ؛ ومن بين هذه الأشياء غير المحسوسة ، التي يكتب عنها الفلاسفة ، الخير والجمال ؛ ولذلك فنحن نسلط العبارات التي نتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذي حددناه لها ، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي نتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء — قيمة الخير وقيمة الجمال — خالية من المعنى ، ولا تصلح أن تكون علما ولا جزءا من علم .

وقبل الدخول في تفصيلات البحث ، يحسن أن أوضح للقارئ ما أريده حين أقول إن « الخير » و « الجمال » ليسا مما تدركه الحواس ؛ لأنه ربما عجب لنفسه كيف يمكن أن يقال فيهما مثل هذا القول ، مع أنه « يرى » و « يسمع » أشياء بعينها ، توصف بأنها خيرة أو بأنها جميلة ؛ أفلا يكون عندئذ بمثابة من يدرك الخير والجمال بحواسه ؟

والحقيقة أن الإجابة عن سؤاله هذا بالنفي ، فيه سبق إلى تأييد وجهة نظر بعينها في الخير والجمال ، هي وجهة النظر التي نأخذ بها ؛ وإيهام بأنها وجهة النظر الوحيدة في الموضوع ، مع أننا ولا شك نعرف ونعترف بوجود وجهة أخرى للنظر ، لها أنصار وأصحاب من أقوى من عرفت الفلسفة من رجال ، وهي وجهة النظر

القائلة بأن صفة « الخير » وصفة « الجمال » تدركهما الحواس — السمع والبصر مثلا — كما تدرك صفات أخرى كثيرة كاللون والطعم ؛ فكما أن للوردة رائحة زكية أشمها بأنفي ، فكذلك لها « جمال » أراه بعيني .

لكننا مع اعترافنا بوجود طائفة من الطراز الأول من المفكرين ، ترى أن الخير والجمال موجودان كائنان فعلا خارج الإنسان ومشاعره ، وأنه حق لو انمحي أفراد الإنسان جميعاً من وجه الأرض ، لبقى هنالك في العالم شيء اسمه خير وشيء اسمه جمال ، كما يبقى فيه شيء اسمه شجرة وآخر اسمه جبل ... أقول إننا مع اعترافنا بوجود طائفة ممتازة من المفكرين تأخذ بهذا الرأي ، إلا أننا سندافع في هذا الفصل عن وجهة النظر الأخرى التي تجعل قيمة الشيء — خيراً كانت أو جالاً — مجرد شعور ذاتي عند الإنسان نحو الشيء ؛ وليست هي بكائنة فيه ؛ فأنا حين أنظر إلى الوردة — مثلاً — وأقول عنها إنها « جميلة » فالذي أراه هو بقعة من اللون ذات شكل معين ، لها أبعاد معينة يمكن قياسها ويمكن رسمها على الورق ، كذلك « أرى » في الوردة تركيباً كيمياوياً معيناً إذا حللتها ، لكني لن « أرى » في الوردة عنصر اسم « جمال » ، وإذن فوصفي لها بهذه الصفة هو شيء أضيفه لها من عندي ، وإن شئت دقة فقل هو وصف لشعوري إزاءها لا وصف لها هي ؛ وعلى هذا لا يكون « الجمال » من بين ما أدركه من الوردة بمحاسني ، فالعبارة التي تحتوى على كلمة « جمال » هي عبارة في الحقيقة تتحدث عما ليس يحسُّ ، أي أنها عبارة ميتافيزيقية ، سنبين فيما يلي كيف تخلو من المعنى .

فالقارئ الذي سيمعجب لنفسه منذ بداية الحديث ، كيف يقال عن « الخير » وعن « الجمال » إنها ليسا بما تدركه الحواس ، مع أنه يرى بعينه ويسمع بأذنيه أشياء خيِّرة أو جميلة في ذواتها ، وما مهمة الحواس إزاءها إلا إدراكها كما تدرك ضوء الشمس وصورة الجبل ؛ مثل هذا القارئ هو في حقيقة أمره في حكم من يأخذ بمذهب معين في الخير والجمال ، هو المذهب الذي يحمل « القيم » موضوعية

وإنما كتب هذا الفصل لمحاولة إقناعه بأن « القيم » جزء من ذاته هو ، وأن العالم الخارج عن ذاته لا خير فيه ولا جلال ، وإنما هو عالم من أشياء ، فإذا أراد أن يقف إزاءها وقفة العالم الذى ينطق كلاما ذا معنى ، كان لا بد له من قصر الحديث على وصف ما يراه فعلا وما يسمعه وما يحسه بسائر حواسه ، دون إضافة شيء من ذات نفسه إلى الوصف ، وإلا فقد أراد لنفسه شيئا غير العلم وبجالة .

٢

إننا سنقصر حديثنا فيما يأتى على العبارات الأخلاقية ، التى ترد فيها كلمات مثل « خير » و « واجب » الخ ، حصراً لدائرة البحث وتركيزاً لانتباه القارئ ؛ وذلك على اعتبار أن ما يجوز قوله عن العبارة الأخلاقية ، يمكن أن يقال كذلك عن العبارة الجمالية ، من حيث أن كليهما تشمل ألفاظاً دالة على « قيمة » — كأنه ما كانت — ومعظم مجهودنا الآن موجه إلى إثبات أن العبارة التى نتحدث عن « قيمة » شيء — « خيراً » كانت أو « جلالاً » — هى عبارة فارغة من المعنى .

فأول ما نقوله فى هذا الصدد ، هو أن اللغة عملين ينبغي أن نميز أحدهما من الآخر تمييزاً واضحاً ؛ وهما : التعبير من جهة والتصوير من جهة أخرى^(١) ؛ ونقول عن العبارة اللغوية إنها تعبيرية^(٢) حين نريد أن نقول إنها منصرفة إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه ، مما يستحيل على سواه أن يراجع فيه ، لأنه شعور ذاتى خاص به ، كشموره بالألم أو باللذة مثلاً ، ثم نقول عن العبارة اللغوية إنها تصويرية^(٣) حين نريد القول بأنها قد أريد بها أن تصف شيئاً خارجاً عن ذات القائل ، ولئن شاء أن يراجع هذا القائل فى مطابقة الوصف على

(١) Carnap, R., Philosophy and Logical Syntax : ص ٢٣ .

(٢) Expressive .

(٣) Representative .

الشيء الموصوف ، ليرى إن كان وصفاً صادقاً أو كاذباً ؛ وهذا التقسيم في استعمال اللغة ، هو نفسه ما قصد إليه الأستاذ رتشاردز « حين جعل اللغة إما تستعمل « استعمالاً علمياً » أو « استعمالاً انفعالياً »^(١) وهو يريد بالاستعمال العلمي أن تجيء العبارة وصفاً لشيء خارجي ، لا يتدخل فيه الإنسان بمشاعره ، كأن يصف الجغرافي — مثلاً — جبال الهملايا من حيث ارتفاعها وتكوين صخورها وهكذا ؛ ويريد بالاستعمال الانفعالي للغة أن تجيء العبارة معبرة عن الحالة الوجدانية لقاتلها . وعلى هذا الأساس يمكن أن نقسم مذاهب الأخلاق قسمين : مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية .

فن الفلاسفة الأخلاقيين فريق يرى أن أية عبارة نعر بها عن حقيقة أخلاقية ، كقولنا مثلاً « إن الوفاء بالوعد واجب » أو « إن الإحسان إلى الفقير خير » ، إنما هي عبارة تصف شيئاً كأننا بنض النظر عن نفس القائل ومشاعره ؛ فهناك — في رأيهم — في العالم الخارجي أعمال يمكن مشاهدتها تسمى « الوفاء بالوعد » وهناك صفة تصف تلك الأعمال ، هي صفة « واجب » ليست من خلق الإنسان ولا من خياله ، إنما هي صفة موضوعية — كارتفاع جبال الهملايا — لا تدخل للإنسان فيها ، ولا حيلة له في تغييرها أو تحويرها ، وكل ما عليه في هذا الصدد هو أن يسجل ما هنالك واصفاً له ومقرراً لما يحمده تقرير الناقل الذي لا يحذف مما يرى شيئاً ولا يضيف شيئاً ؛ وكذلك قل في العبارة الثانية « الإحسان إلى الفقير خير » فصفة « خير » كأي صفة أخرى من الصفات الموجودة فعلاً ، والتي تستغل موجودة في الأشياء ، سواء بقي على ظهر الأرض إنسان يراها ويحلمها ، أو فنى الناس عامة ... عند هذا الفريق من فلاسفة الأخلاق ، أن المعنى الأخلاق قائم كائن ذو خصائص معينة ، فإذا ما جاء الإنسان ووصف معنى من هذه المعاني نتيجة لبحث قام به في الأشياء الخارجية أو في ذات نفسه ، فهو إنما يصف حقيقة

(١) Richards. A. I., The Principles of Literary Criticism الفصل ٣٤ .

لم يكن له يد في إيجادها وإن يكون له يد في تغييرها ؛ وإذن فن وجهة نظرهم هذه تكون « القيمة » موضوعية تُدرك وتوصف بعبارة وصفية علمية ؛ ولئن رأينا الشعوب المختلفة في المصور المختلفة قد تباينت في أحكامها الخلقية ، فليس ذلك راجعاً إلى كون المعاني الخلقية نسبية تتغير بتغير البشر الناس ، بل هو اختلاف في تشخيص الحقيقة ووصفها على النحو الصحيح ، كما قد اختلف الناس يوماً في شكل الأرض أمسطح هو أم كرى ، وسيجيء يوم يستطيعون فيه جميعاً أن يهتدوا إلى حقيقة أخلاقية واحدة ، يرونها جميعاً على السواء ويصفونها جميعاً وصفاً يشتركون فيه ، كما قد جاء يوم اهتدوا فيه — بعد خلاف — على شكل الأرض ، وكذلك قل في الحقائق الجمالية .

ومن الفلاسفة الأخلاقيين فريق آخر يرى غير ذلك الرأي ، إذ يرى أن العبارة الأخلاقية — وكذلك الجمالية — هي جملة تعبيرية ، لا تزيد على كونها تعبيراً عما في نفس القائل من شعور ذاتي خاص به ، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف المصدق أو المكذب لما يقول ، لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقول ، وكيف يراجعوه وهو لم يقل عن العالم المشترك بينهما شيئاً ، إنما نطق بشيء أشبه بالصراخ — مثلاً — أو بتهقه الضحك ؟

وإلى هذا الفريق الثاني ينتمى صاحب هذا الكتاب ؛ وهو يحاول بهذا الذي يكتبه أن يقنع القارئ بهذه الوجهة من النظر .

٣

ما معنى أن يختلف اثنان (أو أن يتفقا) في حكم أخلاق معين ؟ هل يكون اختلافهما (أو اتفاقهما) شبيهاً بنظيره في العلوم الطبيعية ، بحيث لا يكون الفرق بين اختلافهما على حكم أخلاقي وبين اختلافهما على حكم من أحكام العلوم الطبيعية الأخرى ، إلا بمقدار ما هنالك من فرق في مادة البحث ؟ « إننا إذا استطعنا أن نجيب عن هذا السؤال ، فقد ظفرنا بما يحدد لنا المشاكل المعيارية

[الخاصة بالأخلاق والجمال مثلا] بوجه عام ^(١) .

هناك ضربان من الاختلاف : (١) اختلاف في الرأي . (٢) واختلاف في الميل والهوى ^(٢) .

(١) أما اختلاف الرأي فهو هذا الذي يقع بين الباحثين في العلوم الطبيعية ، وبين المتحدثين في شئون الحياة اليومية الجارية (ونستثنى الآن ما يمس أمور الأخلاق والجمال لأنهما موضوع البحث) ؛ فإذا اختلف عالمان طبيعيين في كيفية انتقال الضوء ، فهذا اختلاف في الرأي ، وإذا اختلف مؤرخان في شيء يتعلق برحلة كولبس إلى أمريكا فهو اختلاف في الرأي أيضا ، وإذا اختلف شخصان على ثمن اللحم في السوق فهو كذلك اختلاف في الرأي ؛ وفي كل هذه الحالات جميعا ، يصح النقاش بين المختلفين ، لأن هناك مرجعا يمكن الرجوع إليه والاهتداء به — ولو بعد حين — إلى الحق الذي تنتهي الخصومة عند إدراكه .

(٢) وأما الاختلاف في الميل والهوى فشيء غير ذلك ، لأنه ليس اختلافا في إدراك شيء موضوعي خارج عن الحالة النفسية للمتخاضعين ، إنما هو اختلاف في الرغبات والأفراض ، هو اختلاف بينهما فيما يشبع الحاجة عند كل منهما ، فالذي يشبع الحاجة عند أحدهما يختلف عما يشبع الحاجة عند الآخر ، والأمثلة الآتية توضح ما نريد ^(٣) .

رجلان أرادا اختيار مطعم مناسب يتناولان فيه طعام الشاء معا ، فيفضل أحدهما مطعا فيه موسيقى ، ويؤثر الآخر مطعا آخر لا عزف فيه ؛ فهما إذن يختلفان ولا يسهل اتفاقهما على مطعم بينهما ، والاختلاف مصدره تباين الرغبات وما يشبعها عند كل منهما ، وبالطبع لا سبيل إلى حسم الخلاف بينهما ، إلا أن ينزل أحدهما عن رغبته كارهها .

(١) Stevenson, C.L., Ethics and Language : ص ٧ .

(٢) المرجع السابق نفسه . فقرة ٢ من الفصل الأول .

(٣) الأمثلة مأخوذة من المرجع السابق ، ص ٣ .

رجل وزوجته يريدان إقامة حفل في دارهما ، لكنهما يختلفان اتجاهها ، فالزوجة مزاجها أن تخاطب أبناء الطبقة الممتازة بغض النظر عما يكون بينها وبينهم من صداقة أو عدمها ، وأما الزوج فيؤثر أن يلازم أصدقاءه الأقدمين أياما كانت طبقتهم الاجتماعية ، فعندئذ يختلفان في تعيين أسماء من يدهوانهم ، ولا سبيل إلى الاتفاق بينهما ، لأنه ليس هناك حقيقة خارجية قائمة ، يمكن الرجوع إليها كي ينحسم الخلاف .

أمين على متحف عام يريد أن يزود المتحف بصور أخرى تضاف إلى ما فيه من صور ، ويرى أن تكون الزيادة كلها صورا لرجال الفن المعاصرين ، لكن مستشاره يأبى عليه ذلك ، ويصر على أن تكون صور المتحف لرجال الفن الأقدمين ؛ فها هنا أيضا خلاف في الميل والذوق ، لا سبيل فيه إلى اتفاق بالرجوع إلى فيصل خارجي كما هي الحال في العلوم الطبيعية مثلا .

أم ترى الأخطار في لعبة الكرة ولا تحب لابنها أن يشترك فيها ، والابن نفسه يرى أن في اللعبة نفس الأخطار التي تراها أمه فيها ، لكنه مع ذلك يريد أن يشترك في اللعب ؛ فها هنا اتفاق على الحقيقة الموضوعية ، لأنهما متفقان على الأخطار المحتملة الوقوع ، ثم هما بعد ذلك يختلفان في الرغبة ، فالأم ترغب في شيء والابن يرغب في شيء آخر ، وواضح أن الاتفاق بينهما لا يقرره شيء خارج عن نفسيهما معا .

« وهكذا يقال عن شخصين إنهما يختلفان في الميل حين يقفان وقتنين متعارضتين إزاء شيء بعينه ، فأحدهما يقبله والآخر لا يقبله ^(١) » .

من ذلك ترى أن الاختلاف بين الناس يكون أحد ضربين ؛ فهو إما اختلاف على وصف أسرو تفسيره وصفا وتفسيرا يراد بهما مطابقة الواقع الخارجي ، وهذا هو ما أطلقنا عليه اسم « اختلاف الرأي » وإما أن يكون اختلافا في الميل

(١) المرجع السابق ، ص ٣ .

والأهواء ، وعندئذ لا يكون ثمة سبيل إلى الاتفاق ، إلا أن يُكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن يرضاه ، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح .

وقد يحدث أحيانا أن يكون الاختلاف القائم اختلافًا في الرأي ، ويُظَنُّ خطأ أنه اختلاف في الموى ، أو أن يكون الاختلاف القائم اختلافًا في الأهواء فيُظَنُّ خطأ أنه اختلاف في الرأي ؛ وبهنا أن يزيد الأمر هنا وضوحاً ، لما يلقى من ضوء على النتائج التي نريد أن ننتهي إليها .

إفرض — مثلاً — أن رجلين اختلفا فيما بينهما على نتيجة انتخاب قبل حدوثه ، فقال أحدهما إن أكثرية الأصوات ستختار فلاناً للرئاسة ، وقال الآخر بل إن الأكثرية ستختار شخصاً آخر ؛ فأى ضرب من ضربى الاختلاف السالطين يكون هذا ؟ أهو اختلاف في الرأي أم اختلاف في الميول والأهواء ؟ الجواب هو أنه اختلاف في الرأي عن ميول الناس وأهوائهم ، أى أنه اختلاف في الرأي ، لا في الميل بين الرجلين ، إذ قد يكون الرجلان هنا من ميل واحد .

ومن هذا المثل البسيط نستطيع أن نرى خطأ نظرية في القيم الأخلاقية والجمالية ، عبر عنها « الأستاذ رتشاردز » في كتابه المشهور عن أصول النقد الأدبي^(١) إذ يعرف القيمة — سواء أكانت قيمة أخلاقية أم جمالية — بأنها ما يشبع في الإنسان رغبة دون أن يتضمن هذا الإشباع وأداً لرغبة أخرى تساويها أو تزيد عليها ؛ فيمكن القول بصفة عامة إن « س لها عندى قيمة » [قيمة أخلاقية أو جمالية] معناها « س تشبع من رغباتى أكثر مما تشد » .

فإذا لو اختلف شخصان في قيمة « س » بالنسبة لساثر الناس ، أعنى أن أحدهما يقول عنها إنها مما تقبله الأخلاق ، أو مما تقبله معايير الجمال عند الناس على حين يقرر الثانى عكس ذلك ؟ أيكون هذا اختلافًا في الرأي أم اختلافًا في الموى ؟ الجواب هو أنه اختلاف بينهما في الرأي عن أهواء الناس وميولهم ؛ هو اختلاف

(١) Richards, A. I., Principles, of Literary Criticism الفصل السابع .

أقرب جدا إلى ما يقع بين العلماء من تباين في الآراء ، ذلك لأن اختلاف الرجلين هنا سرجهه إلى علم النفس ، فعلم النفس هو الذي سيقدر لنا الحقيقة عن ميول الناس وأهوائهم ، إن كانت تقبل «س» أو ترفضها ، وبالتالي هو الذي يقرر أي الرجلين كان على صواب .

أما إذا اختلف الرجلان على قيمة «س» اختلافا يعبر كل منهما فيه عن ذات نفسه هو ، بحيث قبّلها واحد ورفضها الآخر ، فهنا يكون اختلافا صريحا بين الرجلين في الهوى .

وما موقع هذا الكلام كله فيما نحن بصدده ؟ موقعه هو أن الناطق بعبارة أخلاقية أو جمالية ، إذا أراد أن يعبر بها عن ذات نفسه هو ، وما يقبله وما يرفضه ، فهي ليست مما يجوز لنيره أن يناقشه فيه ، إذ لا يكون ثمة بين المتناشئين ما يحسم بينهما الخلاف ، وبالتالي تكون عبارته مرفوضة عند المطلق ، لأن المطلق لا يقبل إلا عبارة يجوز وصفها عند سامعها بالصدق أو بالكذب ، وبالطبع لا يكون هذا الوصف بالصدق أو بالكذب لعبارة إلا إذا كان هنالك مرجع موضوعي نرتد إليه في الحكم ؛ أما إذا أراد الناطق بعبارة أخلاقية أو جمالية أن يصف ميول الناس وأهواءهم ، فعندئذ يكون كلامه مقبولا ولا غبار عليه ، لأننا نستطيع في هذه الحالة أن نرجع إلى علم من العلوم الطبيعية — هو علم النفس — لنرى هل تدل نتائجه التي وصل إليها في بحثه عن ميول الناس وأهوائهم على أنها متفقة مع ما زعم القائل أولا تدل على ذلك .

خلاصة القول : إذا قال لنا قائل مشيراً إلى شيء معين : « هذا خير » أو « هذا جليل » ؛ كان لنا أن نسأله : هل تعبر بذلك عن سيئك أنت ، أم هل تصف ميول الناس عامة ؟ إن كانت الأولى فهبارته فارغة من المعنى ، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها ، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة ، إذ يمكن الرجوع إلى ما نلاحظه في ميول الناس كي نتحقق صدق الزاعم فيما زعم .

هذه تفرقة دقيقة ، لكن لا بد منها ، لعلم متى يجوز الكلام في القيم ومتى لا يجوز .

لقد رصد « الأستاذ جود » كتاباً بأسره لنقد المذهب الوضعي المنطقي^(١) قرأته وحببتُ لأكثره كيف يصدر عن رجل مشغول بالفلسفة ومطالبٍ بالدقة فيما يقول ، محبتٌ لأنه اعتمد في كثير جداً من مواضع نقده على الأسلوب الخطابي الذي يستهوي عامة القراء ، دون أن يعمد إلى النقاش الفنى الذى يرضى الفلاسفة ؛ ففى معرض الحديث عن العبارات الأخلاقية ورأى أصحاب الوضعية للمنطقية فيها قال : « إن كانت كلمة « صواب » فى الأحكام الأخلاقية معناها رأى الأغلبية ، كما ذهب هيوم ، كانت طريقة للمفاضلة بين « س » و « ص » هى عد الأصوات فإن وافق ٥١ ٪ من الناس على « س » و ٤٩ ٪ منهم على « ص » كانت « س » هى الخير ؛ وهذا قول لا يقوله أحد ولا يقره أحد »^(٢) .

ولست أدري بماذا يجيب « جود » لو أننا قلنا له : لكن أصحاب الوضعية للمنطقية قد قالوه وأقروه ، وم « آحاد » لا « أحد » واحد ؟ مرة أخرى نقول إننا إذا لم نريدُ بقولنا عن شيء ما إنه خير ، أو إنه جميل ، أنه يصادف ميول الناس وأهواءهم — ولنا بالطبع أن نحدد كم من الناس يميل إلى ذلك الشيء بهواء — أقول إننا إذا لم نريدُ هذا المعنى ، فلا يبقى سوى أن يكون المراد تمييزاً عن ميل القائل نفسه ، وفى هذه الحالة لا يكون أماننا مرجع نرجع إليه الا القائل نفسه ، وهو ما يتناقض مع الشرط الأول فى أية قضية عقلية مقبولة ، وأعنى به إمكان التحقق من صدق ما يقال ، لقبوله إن كان صادقا أو نرفضه إن كان كاذبا .

٤

الذى نريد أن نقرره ونؤكد أنه الجملة الأخلاقية أو الجالية ، أى الجملة التى من قبيل قول القائل عن شيء ما إنه خير ، أو إنه جميل ، هى عبارة بنير

(١) Joad, C.E.M., A Critique of Logical Positivism

(٢) المرجع السابق : ص ١١٢ .

معنى ، إذا أريد بها أن تكون تعبيراً عن حكم قائلها بالنسبة إلى الشيء الذى عليه يحكم بالغير أو بالجمال .

هى عبارة بغير معنى ، أى بغير واقعة خارجية تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته ، يُرجع إليه للنظر إن كانت الصورة صحيحة أو غير صحيحة ؛ فهناك فرق كبير بين قولنا « س أصفر » وقولنا « س خير » ، فالعبارة الأولى صورة لأصل خارجي ، ولك أن تطابق بين الصورة والأصل لتحكم بصدق العبارة أو كذبها ، ذلك أن كلمة « أصفر » لها فى الاستعمال اليومي معنى ، ولها فى الاستعمال العلمى معنى آخر ، وسواء أردت من عبارتك الاستعمال الأول أو الاستعمال الثانى ، فأنت فى كلتا الحالتين واحد فى الطبيعة الخارجية ما ترجع إليه للتحقق من صدق العبارة ؛ ففى الاستعمال اليومي تدل الكلمة على نوع من الخبرة البصرية مألفة ومعتق عليه ، وفى الاستعمال العلمى تدل الكلمة على موجة ضوئية ذات طول معين ، وسواء أردت بها الخبرة البصرية المألوفة التى يطلق عليها الناس هذه الكلمة أو أردت بها طول الموجة الضوئية للنبتة من الشيء المتصف بأنه أصفر ، فالتحقق من صدق الوصف ممكن فى كلتا الحالتين .

لكن قارن ذلك بالعبارة الثانية « س خير » فإذا ترجع إليه من صفات الشيء وعناصره لتعلم إن كان القول صواباً أو خطأ ؟ لا شيء ، لأنك فى حقيقة الأمر حين تصف الشيء بأنه « خير » فأنت إنما تضيف على الشيء ما فى نفسك أنت من ميل إليه ، لا ما يتصف به الشيء الخارجى نفسه من صفات ، وهنا يجب أن نلاحظ أن أصحاب المذهب الوضعى المنطقى حين يحصلون الجدل الأخلاقية والجمالية بغير معنى سوى التعبير عن أهواء قائلها ، فهم يقصدون إلى الجدل الحلية لا الشرطية^(١) ؛ فهم إذ ينكرون أن يكون هنالك معنى لعبارة « س خير »

(١) ربما يكون القارئ على غير علم بالمعنى الاصطلاحى لهذين الكلمتين فى المنطق ، فيمكن أن نقول هنا فى شرحهما إن الجملة تكون « حلية » إذا كانت تقرر حقيقة ثابتة ، كقولنا « فرنسا بلد جمهورى » ؛ وتكون « شرطية » إذا افترضت قيام حقيقة ما ثم رتبنا على هذا الفرض نتيجة ، كقولنا « إذا قامت حرب زاد عدد النساء العاملات » .

الانتخاب « من أى عدد من المقدمات الخالية من كلمة « الوجوب » ؛ لا يمكن — مثلاً — أن أستنتج هذه النتيجة من مقدمة مثل « كل النساء دافعات للضرائب » لأن هذه الحقيقة في ذاتها لا تنتج أن يكون لمن حق الانتخاب — لا بد أن تكون هنالك مقدمة مثل « كل من يدفع الضرائب يجب أن يكون له حق الانتخاب » — بعبارة أخرى أقصر ، لا يمكن في مجال الأخلاق أن نتفق على نتيجة معينة ، إلا إذا سبق لنا الاتفاق عليها هي نفسها كقاعدة لا تحتاج إلى برهان^(١) !

الجملة الأخلاقية أو الجالية ليست بذات معنى ، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقق من صدق معناها المزعم ، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل^(٢) ؛ فكل جملة لا تدلّ بذاتها على ما يمكن عمله ، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذى لا معنى لها سواء ، تكون صوتاً فارغاً مهما قالت لنا القواميس عن معانيها ؛ الفكرة الواضحة هي ما يمكن ترجمته إلى سلوك ، وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغي أن نقول عنه إنه فكرة غامضة وكفى ، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق ؛ وفيما يلي أمثلة لما نريد :

« الصلابة » في الجسم فكرة واضحة إذا كنت أعرف ماذا أعمل في الجسم لأتجنب فيه ما أسميه بالصلابة ، كأن أحاول خدشه بأجسام أخرى كثيرة ، فلا ينخدش ، فأقول عندئذ إنه « صلب » وأعد نفسي قد فهمت فكرة « الصلابة » فهما « واضحاً » لأنني عرفت ما نوع السلوك الذى أسلكه حين أريد ترجمة الفكرة إلى عمل ، أما إذا وصفت شيئاً بأنه « خير » أو بأنه « جميل » فإست أعرف ماذا أعمل فيه بحيث يكون على هذا هو نفسه ما أسميه في الشيء « بالخير »

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : س ٧٢ — ٧٣ .

(٢) راجع في ذلك رأى « بيرس » عن تكوين الأفكار الواضحة :

Pierce, Charles, How To Make Our Ideas Clear

وهو فصل ٣ من مجموعة مقتطفاته التي اختارها Justus Buchler .

أو « بالجمال » وإذن فهاتان الكلمتان لا تدلان على شيء إطلاقاً ، لجورد أنها لا تدلان على سلوك محدد واضح يُعمل ليتبين به المعنى المراد ؛ ومن ذلك ترى أن كل مناقشة في هل هذا الشيء خير أو ليس خيراً ، جميل أو ليس جميلاً ، لن تؤدي إلى نتيجة ، لأنها كلمات ليست دالة على سلوك ، وبالتالي ليست دالة على معنى .

و « الثقل » في جسم من الأجسام فكرة واضحة ، لأنني أعرف ماذا أعمل في الجسم لأتبين فيه ما أسميه « ثقلاً » ، وهو أن أزيل الحوائل التي تمنع سقوطه على الأرض ، فإن سقط كان « ثقيلاً » وكانت فكرة « الثقل » واضحة ، لأنها قد انتقلت إلى عمل منظور ؛ لكن قارن ذلك بأن تقول عن شيء ما — مثلاً — إن حقيقته كاملة وراء ظواهره ، وهي ليست بالتي يمكن أن تحسه الحواس ؛ فمثل هذا الكلام فارغ من المعنى ، لأنه غير دال على سلوك يمكن أدائه إزاء الشيء ليتبين به المعنى المقصود .

الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى ، ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزءاً من علم ؛ لأن الشرط الاسامي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية ، هو إمكان التحقق من صدقها ، ولا يكون هذا التحقق ممكناً إلا إذا كان المعنى موضوعياً يشترك فيه الناس جميعاً إذا أرادوا ، ولم يكن بالشعور الذاتي الشخصي الخاص بالمتكلم وحده ؛ إن ما يقتصر على ذات المتكلم ، لا يصلح أن يكون علماً لأنه ليس « معرفة » على الإطلاق ، بل هو حالة شعورية وجدانية يحسها صاحبها وحده ؛ ولقد حدد « برتراند رسل » في آخر فصل من كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » المعرفة الإنسانية بأنها هي معرفة العالم الخاضع للتجربة الحسية ، وهذا العالم التجريبي هو وحده مجال العلوم على اختلافها ؛ فإن جئت تنطق لنا بعبارة لا تشير إلى شيء من أشياء هذا العالم المحسّ ، فأقل ما يقال فيها هو أنها خارجة عن الحدود المشروعة للعلم ؛ إن ما تنطق به عندئذ لا يكون

« معرفة » مما يمكن أن يتناقله الناس ويتبادلوه ، وقل عنه بعد ذلك ما تشاء ؛ ليست « القيم » — أخلاقية كانت أو جمالية — جزءاً من المعرفة الإنسانية ، ولذلك فالعبارة التي تحتوى على كلمة « قيمية » (مثل « خير » و « جميل ») لا تكون بذات معنى من هذه الناحية ؛ إننا قد نشعر بأن الرأفة خير من القسوة ؛ لكن شعورنا هذا لا سلطان له على من لا يشاركنا فيه ؛ « إن العلم وحده لا يستطيع إقامة الدليل على أنه من الشر إنزال القسوة بالآخرين ؛ ذلك لأن كل ما يمكن معرفته إنما يبيحنا عن طريق العلم ، وأما الأشياء التي من حقها أن تدخل ضمن الميدان الشعورى ، فهي خارجة عن نطاق العلوم »^(١) .

العبارة الأخلاقية — وكذلك العبارة الجمالية — ليست بذات معنى ، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة ، فلأن قولنا « س خير » يشبه فى تركيبه النحوى عبارة « س أصفر » حسبنا أن العبارة الأولى حكمها حكم الثانية ؛ مع أن العبارتين مختلفتان فى تحليلهما المنطقى اختلافاً شديداً ؛ لأن عبارة « س خير » — منطقياً — قضية دالة على علاقة ، لا على وصف شئ بصفة ما ؛ إذ تحليلها هو : « هنالك علاقة بينى وبين س ، وهذه العلاقة هى علاقة القبول والرضى » — فلو أننا تجاوزنا التركيب النحوى إلى التحليل المنطقى لكفينا أنفسنا كثيراً جداً من الخطأ ، بل لكفينا أنفسنا عناء كثيراً جداً من الفلسفات التي لم تتم إلا على أساس الخطأ فى فهمنا لمنطق اللغة ؛ فلو حلت كثيراً من الفلسفات الضخمة ، لو وجدت أصحابها يقولون عن العالم حقائق بينها ، لا لأنهم وجدوها فى العالم ، بل لأنهم ظلوا وجودها فى العبارات اللغوية التي يستخدمونها ؛ فبدل أن ينظروا إلى العالم نظرة علمية ، ثم يصنعوا ما يجحدونه ، تراه يبدعون بالعبارات اللغوية ليثبتوا للعالم ما يجحدونه فى اللغة ؛ فالجمل النحوية — مثلاً — التي تتركب من مبتدأ وخبر ، كقولنا « القمر

(١) Russell, B., History of Western Philosophy ص ٦٨٣ .

مستدير « تدلم على أنه لا بد أن يكون هناك « عنصر » دائم ثابت اسمه « القمر » لكي يتاح لنا أن نصفه بهذه الصفة أو تلك ؛ فإن حاولت إقناعهم بأن « القمر » إن هو إلا سلسلة من حوادث تُكوّن تاريخه ، وأنه ليست له ذاتية ثابتة دائمة ، لم يقبلوا منك هذا الزعم ، لأن الجملة فيها « مبتدأ » نخبر عنه بأخبار عدة ، فكيف يكون — في رأيهم — هذا الذي نخبر عنه ما لم يكن قائماً هناك حقيقة ثابتة دائمة ، إن تمذّر على الحواس إدراكها ، فالعقل كفيل بذلك ؟ — وانظر إلى هذه الأسماء اللامعة الآتية من قائمة الفلاسفة ، وامجب أن يكونوا جميعاً ممن استدلوا على خصائص العالم من خصائص اللغة : بارمنيدز ، أفلاطون ، سبينوزا ، ليبنتز ، هيغل ، برادلي ^(١) — ظن هؤلاء جميعاً أن في العالم بعض الحقائق الثابتة لجرد أن لها أسماء في اللغة نتحدث عنها ونصفها بمختلف الصفات ؛ فهنالك — في رأيهم — شيء ثابت كائن في العالم الخارجى قائم بذاته اسمه « خير » وشيء آخر اسمه « جمال » ما دامت هاتان الكلمتان موجودتين ، نتحدث عنهما كما نتحدث عن المناضد والمقاعد .

٥

لكننا إذا كنا نضع كلمة « خير » وكلمة « جمال » في عبارات نقولها ظناً منا أننا نتحدث عن أشياء كائنة في الخارج نذل عليها بهذين الاسمين ، فنحن إنما نقول كلاماً فارغاً من المعنى ، لأنه ليس في الخارج هذا الذى نزع له الوجود المستقل ، وتحدث عنه كأنه كائن قائم بذاته مستقل عن ذات المتكلم ؛ هذه أسماء ليست بذات مسميات ؛ إنها كلمات لا تشير إلى شيء بذاته يمكن أن تراه العيون وتمسه الأيدي .

إذن فإذا نذل عليه كلمة « خير » أو كلمة « جميل » أو غيرها من الكلمات الدالة على « قيم » ؛ حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر ؟

(١) Russell, B., An Inquiry into Meaning and Truth ص ١٤٣

إنها تدل على حالة نفسية عند المتكلم نفسه ، إنها تدل على أن في المتكلم انفعالا بالحب أو بالكراهية نحو شيء بعينه ؛ إذا نظر الرأى إلى شيء ، فقال عنه « هذا خير » أو « هذا جميل » كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء ، دون أن يدل على شيء خارج نفسه ؛ إن الفعل الذى ينظر إليه المتكلم قائلاً « هذا الفعل خير » يظل هو هو مجموعة من حركات معينة ، لا يزيد حركة ولا ينقص حركة إذا ما قال عنه القائل إنه خير أو إنه شر ؛ فاختلاف وصفه بالتغير مرة وبالشّر مرة لا يعنى أبداً أن شيئاً تغير في الفعل نفسه ، إنما يعنى أن شيئاً تغير عند المتكلم فأصبح شيئاً آخر ، كان حبا فأصبح كراهية ، أو كان استحساناً فأصبح استهجاناً .

من ذلك ترى أن المناقشة العقلية مستحيلة بين رجلين اختلفا على شيء بعينه ، بحيث قال عنه أحدهما إنه خير وقال الآخر إنه شر ، أو قال عنه أحدهما إنه جميل وقال الآخر إنه قبيح ؛ وقد ضربنا لك أمثلة كثيرة في الفقرة ٣ من هذا الفصل ، تبين كيف تستحيل المناقشة العقلية حين يكون الاختلاف على مثل أو هوى .

إن المناقشة العقلية مستحيلة في مثل هذه الحالة لأن المتكلم لا يقرر شيئاً أو يصف شيئاً ، بحيث نستطيع أن نراجعه في تقريره أو وصفه بالرجوع إلى الشيء الخارجى نفسه لنرى هل قرر الحق ووصف الواقع أو لم يفعل ؛ بل للمتكلم هنا « يعبر » عن ذات نفسه ، أو قل إنه « يفعل » انفعالاً معيناً ، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة « خير » أو كلمة « جميل » ؛ وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة للنفع في انفعاله .

المتكلم بعبارة مثل « س خير » أو « س جميل » هو أقرب إلى من يقول «س» بصوت مرتفع أو بصوت خفيض ، أو هو أقرب إلى من يكتب كلمة «س» ثم يضع بعدها علامة تعجب ودهشة ؛ إنه لا يقول شيئاً أكثر من أن ينطق

باسم شيء ما ؛ وأما ما يضيفه إلى الاسم من صفات « الخير » أو « الجمال » فليس سوى علامة على انفعاله .

يقول الأستاذان « أوجدن » و « ريتشاردز » في كتابهما العظيم « معنى المعنى »^(١) ما يلي :

« يزعم زاعمون أن كلمة « خير » اسم دالّ على مُدرك فريد بذاته غير قابل للتحليل ، وهو الذى يكون موضوع البحث فى علم الأخلاق ؛ لكننا نرى أن استعمال كلمة « خير » على هذا النحو الأخلاقى المتميز إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال المتكلم ؛ إذ أننا حين نستعمل الكلمة فى مثل هذا السياق الأخلاقى ، فإنها لا تدل على شيء كائن ما كان ، ولا يكون لها وظيفة رمزية [أعنى أنها تكون عندئذ رمزاً يشير إلى شيء يشير إليه الرمز] ؛ وعلى ذلك حين نستخدم الكلمة فى مثل قولنا « هذا خير » فلسنا نزيد على الإشارة إلى شيء بقولنا « هذا » وأما إضافة « خير » إلى اسم الإشارة فلا يغير من الأمر شيئاً بالنسبة إلى ما يشير إليه ؛ أما إذا قلنا من ناحية أخرى « هذا أحر » فإضافة كلمة « أحر » إلى اسم الإشارة « هذا » يزيد من الجمل الذى يتضمنه القول ، إذ يضيف إلى مجرد الإشارة إلى الشيء ، إشارة أخرى إلى حقيقة اللون الأحمر ... »

المعبرة الأخلاقية — وكذلك المعبرة الجمالية — لا تصف شيئاً ولا تقرر شيئاً ، إنما هى تعبير عن انفعال المتكلم ، وهى تقال لعلها تثير فى السامع انفعالا شبيهاً به ، كما يصبح حيوان من ذعر ، فتثير الصيحة ذعراً شبيهاً به عند سائر أفراد الفصيلة التى تسمع الصيحة ؛ والأمل فى أن يستخدم المنفعل كلمة معينة فيثير بها انفعالا شبيهاً بانفعاله عند السامع ، مرجعه إلى أن أبناء الجماعة الواحدة عادة يُربّون على طريقة واحدة ، فتصطبغ كلمة ما بشعور ما فى عملية التربية ، حتى إذا ما نطقت الكلمة بعد ذلك أحدثت فى نفس سامعها نفس الشعور الذى كان

(١) Ogden and Richards, The Meaning of Meaning

قد اصطحب بها مرارا أثناء تنشئته وتربيته ؛ وخذ مثلاً لذلك كلمتين تكادان
تترادفان معنى ، لكنهما مختلفتان في المشاعر التي ربطتها التربية بهما في نفوس الناس ،
وهما كلمتا « حرية » و « إباحية » تقول الكلمة الأولى فتحدث في نفس السامع
انفعال استبحسان للموقف وتقول الكلمة الثانية فتحدث في نفسه انفعال استهجان ؛
وقد يكون الفعل الموصوف بالحرية أو بالإباحية هو بعينه ؛ فالتهجير الشعوري ليس
مرجهه إلى تغير في الطبيعة الخارجية ، بل مرجهه إلى تغير في الانفعال المصاحب لهذه
الكلمة أو تلك ؛ أو خذ مثلاً آخر هاتين المبرتين المترادفتين : « رغبة جنسية »
و « شهوة جنسية » تر الأولى أخف وقعا في الأسماع من الثانية ، حتى لتوصف
الثانية دون الأولى أحيانا بأنها « شر » وهامنا أيضا ليس الاختلاف في حقيقة
خارجية ، لكنه اختلاف في انفعال المتكلم في كلتا الحالين .

هذا يدل على أن الكلمة أو العبارة قد تكون لها القدرة على إثارة الانفعال
دون أن يكون لها في ذاتها معنى خارجي تشير إليه برموزها المنطوقة أو المكتوبة ؛
وإن في لغة التخاطب لكثيراً جداً من أمثال هذه الكلمات والعبارات التي يراد
بها تعبير عن انفعال ، ولا يراد بها أبداً أن تشير إلى مسميات في الخارج ؛ كقولنا
مثلاً عند الدهشة عبارة « يا سلام ! » أو « الله ! الله ! » أو « ماشاء الله ! »
والذي نزعهم لك الآن هو أن كلمات الأخلاق والجمال ، مثل « خير » و « شر »
و « واجب » و « جميل » و « قبيح » كلها من هذا القبيل : تعبر عن انفعال
ولا تقرر شيئاً عن حقائق العالم .

يقول الباحث الأخلاق المعاصر « سير ديفد رُسن » في كتابه « أسس
الأخلاق »^(١) نقداً للنظرية الانفعالية في الأخلاق ما يلي : « إنه يستحيل على
الإنسان أن يقبل شيئاً دون أن يرى بفكره أنه جدير بالقبول ، أغنى دون أن
يرى بفكره أن فيه صلاحية خاصة تجعله جديراً بالقبول ... وإلا فلو كنا نقبل
الأشياء دون أن يكون فيها ما يجعلها جديرة بقبولها ، كان قبولنا إياها عملاً بغير

(١) Ross, Sir David, Foundations of Ethics : ص ٢٦١ - ٢ .

معنى على الإطلاق « وهو يريد بقوله هذا أن وصفنا الشيء بأنه « خير » ليس مقتصرًا على إثارة الانفعال لجرد ذكر كلمة « خير » صوتًا أو كتابة ، بل لصفة في الشيء ذاته تشير إليها بكلمة « خير » وإذن فعلى كلمة ذات معنى ، ولا ينبغي ذلك أن تكون أيضاً كلمة مثيرة للانفعال .

والرد على نقده هذا نقول أولاً إننا لا نعرف على وجه الدقة ماذا يعنى « بالاستحالة » في عبارته المذكورة ؟ إنه يقول عن الإنسان إنه « يستحيل » أن يقبل شيئاً دون أن يرى بفكره كذا وكذا ؛ فإذا يريد بقوله « يستحيل » ؟ أليس هو على أحسن الفروض يقرر لنا بعبارته هذه قانوناً نفسياً يحدد نوع السلوك الإنسانى في مواقف من طراز معين ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فلا « استحالة » هناك ، لأن القوانين العلمية كلها — والقوانين النفسية بصفة خاصة — احتمالية تتوقع فيها الشذوذ ، ولا « استحالة » هناك .

وثانياً لا نعلم أيضاً ماذا يريد بقوله في آخر عبارته إن الإنسان لو قبل شيئاً دون أن يكون في الشيء ما يبرر قبوله من صفات في الشيء ذاته ، كان قبوله إياه عملاً بغير معنى ... لعله يريد أن العمل عندئذ يكون بغير هدف مقبول ، ونحن نرد على ذلك بقولنا إنه لا موضع للترابة أن تكون أعمال الإنسان بغير أهداف « مقبولة » أى بغير أهداف يبررها المنطق العقلى ، لأن كثيراً جداً من أعماله — بل أكثر أعماله — يدفعه إليها شعوره الذى تربى عليه ، كشعوره الدينى مثلاً أو شعوره الأخلاقى إزاء هذا أو ذاك ؛ أضف إلى ذلك أننى إذا ما عملت عملاً دون أن أفكر بعقلى فيما يحتوى عليه الشيء من صفات « الخير » فليس يحتم أن يكون العمل بغير هدف مقبول ؛ إذ ما أكثر ما يحققه الإنسان بأعماله من أهداف مقبولة ، دون أن يكون دافعه إليها ما رآه في الأشياء من صفات إضافية تسمى « بالخير » أو « بالجمال » .

وما دمتنا قد عرضنا لرأى « سير ديفد رُسن » ، فيجمل بنا أن نقول عنه إنه

يفرق بين الجمال والخير، ولا يجعلهما سواء في الذاتية أو الموضوعية؛ وإن شئت دقة قلل إنه تذبذب في رأيه بين دفتي كتاب واحد، هو كتابه عن « الصواب والخير »، ففي هذا الكتاب^(١) تراه يقول في موضع إننا نعني بكلمة « جميل » صفة لا تعتمد أبداً على الذات، بل نعني « شيئاً موجوداً في الشيء نفسه وجوداً كاملاً، غير معتمد في وجوده على علاقة الشيء بالعقل المدرك له » — ثم تراه هناك يقول نفس هذا القول عن كلمة « خير » .

لكنه في هذا الكتاب نفسه — في موضع آخر منه — يرى رأياً آخر، إذ يقول إننا نعني بكلمة « خير » صفة قائمة بذاتها قياماً كاملاً مستقلاً، تراثاً نطغى ونخدع حين نعني مثل هذه الموضوعية نفسها لمعنى كلمة « جميل »؛ إذ ليس في الأشياء الجميلة جانب مشترك سوى قدرتها على إحداث النشوة الجمالية في نفوس الناس، وهذه النشوة الجمالية متوقفة طبعاً على العقول المدركة .

والفطرية الانفعالية التي تقدمها لك الآن، وندافع عنها، تسوى بين الخير والجمال في أن كليهما معتمد على الذات المدركة، لا على صفة في الشيء المدرك^(٢) فإذا قلت لشخص عن شيء ما « س خير » فأنت في الحقيقة تريد أن تثير فيه ميلاً نحو استحسان هذا الشيء، كذلك لو قلت له عن شيء ما إنه جميل، ولا فرق بين الحاليتين إلا في نوع الشعور الناتج .

والذي يحمل للقيم الأخلاقية — والجمالية — شيئاً من الثبات والدوام عند الناس، هو أنه إذا نشأ شخص على ربط شيء معين بانفعال معين، فمن الصعب تغيير هذا الانفعال بعد ذلك لجرد أن تطالبه بمثل هذا التغيير .

فاللغة من ألفاظ اللغة لما وظفتم : إحداها وصفية والأخرى شعورية ؛ أما الأولى فيمكن التحكم فيها بغير مسة إذ تستطيع أن تغير معنى اللفظة الوصفية

(١) Ross, Sir David, The Right and the Good : ص ١٢٨ هامش .

(٢) Robinson, Richard, The Emotive Theory of Ethics (Arist. : ص ٨٠

في أى وقت تشاء ، كأن تؤلف كتاباً ، وتقول للقارىء في مقدمته : إني سأستخدم اللفظ الفلاني في هذا الكتاب بالمعنى الفلاني ؛ فيقبل القارىء هذا المعنى الجديد للفظ بغير غضاضة ولا نفور ؛ قل له مثلاً إني سأستخدم كلمة « ثقافة » بمعنى الإتيان الفنى والعلمى ، تره لا يقيم اعتراضاً حتى لو كان رأيه السابق هو أن لكلمة « ثقافة » معنى آخر ، لأنه يعلم أن المعانى الوصفية للكلمات مرهونة باتفاق الناس ولم أن يغيروها كيف شاءوا ومتى شاءوا ؛ لكنك لا تستطيع أن تغير المعنى الشعورى لكلمة معينة بهذه السهولة في نفس القارىء أو السامع ؛ فلا تستطيع بمثل هذا اليسر أن تقول له : أريدك منذ هذه اللحظة أن تشعر بالرضى أو بالسخط أو بالإشفاق أو بالدعرك كما وردت عليك الكلمة الفلانية ؛ ومن هنا كان من أصعب الصعاب أن تجرد كلمة أخلاقية من بطايتها الشعورية لتدرك عناصرها الموضوعية وحدها إن كان لها عناصر موضوعية ؛ « وقد حدث لى أن طلبت من المستمعين أن يتخلصوا من مشاعرهم إزاء كلمة أنانية لأثبت لهم أن الأنانية أساس الأخلاق ، فلم يسمهم إلا استنكار هذا الأساس »^(١) .

حين نقول إنه ليس ثمة في الأشياء صفة مستقلة قائمة بذاتها يصح أن يطلق عليها اسم خاص بها ، هو كلمة « خير » ، فلسنا نريد بذلك إلا أن نصف العالم الطيبى وصفاً عاماً يعتمد على المشاهدة ؛ فنحن هنا نحاول أن « نعرف » ماذا هناك وماذا ليس هناك في العالم الخارجى ، ولسنا بمثل هذا القول نحاول أن نخلق على العالم « قيمة » معينة ، إننا نقول إن العالم ليس فيه شيء اسمه « خير » على نحو ما فيه شيء اسمه شجرة أو نهر أو جبل ، ونحن إذ نقول هذا نستخدم كلمة « خير » بمعناها الوصفى ، لكن معناها الشعورى راسخ في النفوس وله عند الناس قوة بحيث يكاد يستحيل على كثرة الناس أن يجردوا الكلمة من هذا المعنى الشعورى لينظروا إليها باعتبارها اسماً يشير إلى مسمى كى اسم آخر من الأسماء الدالة على

(١) المرجع السابق نفسه : ص ٩٣ .

أشياء ؛ إننا إذا قلنا عن العالم إنه يخلو من شيء اسمه خير، أسرع إلى ظن السامع أننا نعى بقولنا إن العالم شر، كأنما نريد بالعبارة تقويم العالم بهذه القيمة أو تلك ، ولهذا ترى السامع لقولنا « إن العالم يخلو من شيء اسمه خير » يشفق على قيمته التي يعتز بها ، فهو يقدر أشياء مثل الحرية والعدالة والإحسان للفقير ؛ ويريد للناس جميعا أن يقدروا معه هذه الأشياء كلها بمثل تقديره إياها ؛ فهذا هو الذي يميل به نحو التشدد في الرأي بأن لهذه القيم وجوداً موضوعياً غير معتمد على ذات الإنسان وتقديره ... لسكننا نريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يعتزون بها ، فلسنا نلغيها ، وإنما نضعها موضعها الصحيح ، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة ، ولاتناقض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه .

فالذين ينفرون من النظرية الانفعالية في القيم ، هم في الحقيقة يتخذون من شعورهم هذا موقفاً دفاعياً عن القيم التي يريدون الاحتفاظ بها ، لا موقفاً علمياً يريد أن يعرف ما هنالك ليصنعه وصفاً مجرداً عن الهوى ؛ فالإنسان إذا مارضى عن شيء واستحسنه تراء أميل إلى حمل الناس على مشاركته الرضى والاستحسان ، وهو بالطبع أقرب إلى اجتذابهم إلى جانبه إذا قال لهم عن الشيء الذي يرضيه إنه موضوعي لا علاقة له بهواه الشخصي ، منه إذا قال لهم إن هذا الذي يرضيه إن هو إلا مثيل شخصي ورغبة ذاتية ؛ فثلاً إذا أراد صاحب معمل أن يشجع عماله على بذل جهد أكبر ، فهو أقرب إلى إقناعهم إذا ما زعم لهم أن بذل الجهد له قيمة موضوعية ، مما لو قال لهم إن الخير في بذل الجهد هو مصلحته الشخصية .

يقول الأستاذ « بيتن »^(١) في نقده للنظرية الانفعالية في القيم ، دفاعاً عن وجود قيم موضوعية ثابتة : « ما للمبررات التي تضطرنا إلى قبول هذه النظرية الانفعالية في الأخلاق ؟ إن لها جاذبية خاصة عند هؤلاء الذين فقدوا — في فترة

١٧ — ١٦ : Paton, H. J., The motive Theory (Ars . Soc. (١)

الحرب وعصر الانقلاب — مقومات حياتهم وزالت عن أبصارهم غشاوة الخلداع التي كانت تزين لهم المثل العليا فيما مضى ، فتجعلها في أعينهم ممكنة التحقيق ، والنظرية من هذه الناحية شبيهة بأختها التي هي أشد منها حوشية ، وأعنى بها الفلسفة الوجودية التي أخذ بها «سارتر» وغيره في فرنسا ؛ ثم يستطرد «بيتن» فيقول إن أنصار النظرية الانفعالية هؤلاء إن كانوا يقصدون إلى أن تكون الأخلاق نسبية ، فليعلموا أن هذه النسبية المنشودة لا تتناقض مع قبولنا للمبادئ الأخلاقية العليا ، إذ أن هذه المبادئ ليست جامدة على صورة واحدة مهما اختلفت الظروف من حولها ، بل في رأى النظر السليم تختلف في طرق تطبيقها باختلاف الظروف القائمة

هذا ما يقوله الأستاذ «بيتن» ، وعندى أنه — رغم مكانته العالية في الأبحاث الأخلاقية — قد أخطأ خطاين على الأقل ؛ فأما أولهما فهو أن يهاجم النظرية الانفعالية بطريقة خطائية تصلح للجواهر ، لا بطريقة منطقية يقيسها الفلاسفة ، وذلك حين قال عن النظرية «إنها شبيهة بأختها ، وهي الفلسفة الوجودية التي هي أشد منها حوشية» فما هكذا يكون النقد الفلسفى اللطيف لرأى من الآراء ؛ وأما الخطأ الثانى فهو أنه قد دافع فى آخر حديثه عن النظرية نفسها التي جعلها موضع هجومه ، إذ قال إن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها باختلاف الظروف القائمة — ونحن نسأله : ما الذى يجعل التطبيق مختلفاً ؟ خذ مثلاً فضيلة الصدق ، وقل لى كيف يجعلنى اختلاف الظروف صادقاً بصورة مختلفة ؟ أم يريد أنى أصدق مرة وأكذب أخرى حسب الظروف ؟ إن النظرية التي يهاجمها لا تقول أكثر من هذا ، إذ تقول إن القيم الأخلاقية هي تعبير عن مشاعر الإنسان ومصالحه ، ولما كانت هذه المشاعر والمصالح مختلفة باختلاف الظروف ، كانت القيم الأخلاقية مختلفة تبعاً لها .

ويوجه الدكتور « يُونِج »^(١) نقداً للنظرية الانفعالية فيقول إنه بناء على هذه النظرية ، لو حكمتُ أنا على شيء بأنه خير ، وحكمتُ أنت عليه بأنه شر ، لم يكن حكمانا بالتناقضين أخلاقياً ، لأن كلا منا يكون عندئذ مبرراً عن شعوره الذاتي ، فذلك شبيه بقولي إنني كنت سريضاً في أول فبراير وقولك أنت هن نفسك بأنك كنت معافى في ذلك اليوم ؛ فلا تناقض هنا لأن كلا منا يشير بكلامه إلى حالته الخاصة ، ثم يقول الدكتور « يُونِج » : مع أن حكى على الشيء بأنه خير وحكمتك على نفس الشيء بأنه شر لابد أن يكونا حكين متناقضين ولا يمكن أن يصدقا معاً .

وهذا التعليق من الدكتور « يُونِج » هو تعليق من لا يريد أن يأخذ بالنظرية الانفعالية لا أكثر ولا أقل ؛ إن الحكمين متناقضان عند النظرية التي تجعل القيم موضوعية ثابتة ، والحقيقة فملا هي ألا تناقض هناك لأب التناقض يكون بين القضايا المنطقية ، أما قولي عن شيء « هذا خير » وقولك عنه « هذا شر » فليس من القضايا المنطقية في شيء — القضايا المنطقية لابد أن تكون تقريرية وصفية إخبارية يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب ؛ أما التعبير عن الميول والرغبات فليس هو من هذا القبيل ؛ في هذه الحالة يكون قولي وقولك تعبيرين عن شعورين مختلفين ، هما شعوري من ناحية وشعورك من ناحية أخرى ؛ كأن يجلس اثنان في مكان مشمس ، فيستمتع أحدهما بالدفء ويضيق الآخر بحرارة الشمس ؛ فهاتان حالتان مستقلتان إحداهما عن الأخرى ، كل منهما حالة نفسية قائمة بذاتها ، وليس اختلافهما من قبيل التناقض ، لأنهما ليسا بحكمين على شيء واحد معين .

النظرية التي تدافع عنها هي أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم

(١) Ewing, A. E., The Definition of Good : ص ١٩ .

إزاء شيء ما ، محاولاً أن يحدث انفعالا شبيهاً به عند السامع ؛ وإذن فلا صدق فيه ولا كذب ، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب ؛ إذ لو كانت القضية الأخلاقية وصفاً لشيء خارجيٍّ لأمكن مراجعة صدقها بالمطابقة بينها وبين ذلك الشيء الخارجيٍّ ؛ لكن الحكم الأخلاقي — كما قلنا — ليس من هذا القبيل الوصفي ، ليس هو حكماً على واقع شيءٍ عينيٍّ موضوعيٍّ بعيد من ميول التكلم ورغباته وأهوائه ؛ فإذا قلت لأحد إن سرقته لهذا المال خطأ ، فأنا باستمالي لكلمة « خطأ » هنا لا أضيف إلى مضمون الواقع شيئاً ، كأنى لم أزد على قولي « أنت سرت هذا المال ١١ » (وعلامتنا التهجج هنا رمز يشير إلى أنى قد أخرجت العبارة بصوت يدل على حالة انفعالية خاصة) ؛ وحتى إذا عمت القول لحسكت بأن « سرقة المال خطأ » فأنا بذلك لا أقول قضية يجوز عليها الصدق أو الكذب ، إنما هو مجرد تعبير عن ميل عينيٍّ أحب أن يكون عليه سلوك الناس ، وقد يقول شخص آخر تقيض ذلك ، دون أن يكون في إمكان أحد الجانبين إثبات مايقوله هو ونفى مايقوله الجانب الآخر ؛ إذ ليس هنا ما يُثبَت وما يُنقَى ؛ فالحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نقي ، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أسراً خارجياً^(١) .

لأنه يستحيل المجادلة فيما يتعلق بمسائل القيم ؛ فإذا قلت أنت إن الإسراف فضيلة ، وكان من رأيي أنا أن الإسراف رذيلة ، فكل ما يمكن المجادلة فيه هو أن أحاول إطلائك على بعض عناصر الموقف التي ربما تكون قد غابت عنك ؛ وهذا نقاش في أسرار واقع ، لا في قيمة هذا الواقع ، أما إذا وجدت أنك مدرك للموقف بكل عناصره ، لا ينيب عنك بما أعرفه أنا شيء ، ومع ذلك تغفل تصنيف إلى هذه العناصر التي اتفقنا عليها معاً ، حكمك بأنها خير ، وأظن أنا أحكم عليها

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ١٠٧ من الطبعة الثانية .

بأنها شر ، فليس يمكن لجدال أن ينتهى بأحد منا إلى إثبات صدق قوله وكذب قول الآخر ؛ إذ لم يعد هنالك فى الموقف الخارجى جانب نختلف عليه ، ويمكن الرجوع إليه ، لتصديق واحد وتكذيب الآخر ، بل بات الخلاف كله فى الأهواء والليول ، مما يستحيل الجدل فيه ، كما يستحيل أن يتجادل اثنان فى لذة طعام أحدهما يحبه والثانى يبججه ويكرهه .

٦

رأينا هو أن العالم لا خير فيه ولا جمال ، بمعنى أنه ليس بين أشياءه شيء اسمه خير وشيء آخر اسمه جمال ؛ فى العالم أشياء كثيرة : فيه أشجار وأنهار وأحجار ، وصنوف شتى من الحيوان ؛ ثم يأتى الإنسان فتعلمه الخبرة وتكشئه التربية على أن يحب شيئا ويكره شيئا ، ومن هنا يكون ما أحبه خيرا وما يكرهه شرا ؛ أو يكون ما يحبه جيلا وما يكرهه قبيحا ؛ وما أكثر ما يحدث أن نرى الإنسان يبدأ حياته باستحسان شيء وعدّه خيرا وجميلا ، وإذا بطروف حياته تغير ، وطريقة تكوينه العقلى ووجهة نظره تبدلان بفعل العوامل المؤثرة من بيئة وقراءة وأسفار واختلاط بالناس وغير ذلك ، فإذا هو ينتهى من كل هذا إلى استهجان ما كان يستحسنه أول الأمر ؛ وإذن فالشئ نفسه يكون خيرا أو شرا ، جميلا أو قبيحا حسب ما تراه أنت فيه ؛ والمحيط الاجتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه فى الشئ من خير أو جمال أو غير ذلك .

يقول سبينوزا : « يظن الناس أنهم يرغبون فى الأشياء لأنها خيرة ، والأمر على حقيقته هو أن الأشياء تكون خيرة لأن الناس يرغبون فيها » فقولنا عن شيء إنه خير مساو بحكم التعريف لقولنا عن الشئ نفسه إنه مرغوب فيه ؛ وهنا قد يسأل سائل : مرغوب فيه من ؟ والجواب هو أن الأمر يختلف باختلاف الحالات الفردية : ففى حالة ترى الشئ مرغوبا فيه من أهل الأرض جميعا وفى كل المصور

الماضية والحاضرة ، وفي حالة أخرى ترى الشيء مرغوبا فيه من أمة دون أخرى ، وإذن فهو خير عند الأولى وشر عند الثانية ، وفي حالة ثالثة ترى الأمة الواحدة تنقسم جماعات في حكمها على شيء ما ؛ فإذ قد يراه أهل الوجه البحرى في مصر مثلا شرا قد يراه أهل الوجه القبلى خيرا ، كالنظر إلى الأخذ بالثأر ؛ وهكذا وهكذا — والأمل في توحيد القواعد الأخلاقية في الشعوب مرهون باتحادها في الحاجات الرئيسية ؛ فإن استقر الرأي في العالم كله على أن الحاجة الرئيسية للناس هي الطمأنينة الاقتصادية — مثلا — بحيث يفر الناس جميعا من الحرب إن توافرت لديهم الموارد المادية ، أصبحت الحرب شرا مجمعا عليه ؛ لكن قد لا يكون التوحيد في الحاجات الرئيسية ممكنا وعندئذ يستحيل أن تتحد قواعد الأخلاق في العالم كله .

لكن فريقا من الفلاسفة الأخلاقيين — وعلى رأسهم « مور » في عصرنا هذا — يريد أن يجعل « الخير » صفة موضوعية خارجية يدركها الإنسان كما يدرك اللون الأصفر ؛ وإذا سألفهم بأية حاسة يدرك الإنسان صفة الخير في الشيء الذي يقول عنه إنه خير ، أجابوا إنه يدركها « بالحدس » [أى بالإدراك العقلى المباشر أو بالتيان العقلى أو بالبصيرة — فهذه كلها ترجمات جارية لكلمة intuition] ؛ فالحدسيون يرون أن كلمة « خير » تشير إلى صفة « لاطيعية » لا يمكن إدراكها بإحدى الحواس الخمس المعروفة ؛ ويمكن أن نسمى هذه الحاسة السادسة المفروضة بالحدس الأخلاقى ؛ ومن ثم يذكر الحدسيون بأن تكون صفة الخير مطابقة لأية صفة طبيعية مما نألفه كاللون والشكل والوزن وما إلى ذلك ؛ وبالتالى فليست هي مرادفة لأى وصف تأتى به مركبا من هذه الصفات الطبيعية ؛ وبعبارة أخرى فإن صفة « الخير » — عدم — لا يمكن تحليلها أو تعريفها بغيرها من الصفات التى تدرك بسائر الحواس ؛ فإذا قلت لك إن « س » خير ، فلما أن يكون لديك الحدس الذى تستطيع به أن تدرك فى « س » هذه الصفة كما أدركها أنا ، وإما ألا يكون لديك الحدس المطلوب وإذن فلا أمل فى أن ترى ما أدلك عليه ؛ الأمر فى ذلك كالأمر

فى اللون عند الأعمى ؛ إذا قلت للكفوف « س أصفر » فلا أمل له فى أن يرى ما أدله عليه فى « س » لانعدام حاسة البصر عنده ، ولاستحالة أن نعرف اللون الأصفر بنوره من الصفات التى يدركها الأعمى بسائر حواسه .

وهذا مثل جيد لما يقوله الميتافيزيقيون للناس عن موضوعات بحثهم ؛ إذ ترام يحيلون الناس على حاسة سادسة أو ما يشبهها ، ليقطعوا على معارضيتهم خطأ الترجمة ، فلما أن ترى معهم ما يرونه ، وإذن فأت ذو حاسة سادسة مثلهم ، ولما أن تمعج عن إدراك ما يدركونه هم ، وإذن فاللغص فيك أنت والكمال لهم هم وحدهم ! لكن من حقنا أن نطالبهم بترجمة إدراكهم الحدسية إلى لغة الإدراكات التى تتم بالحواس الأخرى ، وإلا كان كلامهم عن الحدس والإدراك الحدسيّ فارغاً بغير معنى ؛ ما هذا الحدس الذى يحيلوننا عليه فى إدراك القيم ؟ انظر ما يقوله الأستاذ « جود » — مع أنه يقوله فى مجرى اعتراضه للذهب الوضعى المنطقى مدافعاً عن القيم الموضوعية ، يقول : « لست أجزؤ على تعريف كلمة « حدس » غير أنى أعنى بها فاعلية عقلية تجمع بين الإدراك الحسى المباشر وبين تلك الصفة المميزة المذكاء — التى هى قدرته على إدراكه ما ليس بمحسوس ، وإذن فالحدس هو إدراكنا المباشر لطبيعة ما ليس بمحسوس »^(١) فماذا أنت قائل لرجل يزعم لك أن شيئاً ما « س » موجود ، فإذا سأله : وكيف أدركه ؟ أجابك : تدركه بالحدس ؛ فتنبه بآنك لا تعرف ما ذا يكون هذا الحدس إذا لم يكن حاسة من الحواس المعروفة ، فيجيبك « ولا أنا أجزؤ على تحديد معناه » !

تصور شيئاً شبيهاً بهذا فى الحياة اليومية ، وانظر كيف يكون موقفك منه : تصور شخصاً يزعم لك أن برتقالة موجودة أمامك فى الطبق ، وتنتظر فإذا الطبق خال ، وتسأله : أين البرتقالة ، إنى لا أراها ، فيجيبك : إنها هناك ولكن بطريقة إدراكها ليست هى العين ، بل هى شئ لا أستطيع أن أصفه لك ولا أن أقول

١١٣ هامش Joad, C. E., M. A Critique of Logical Positivism (١)

ما هو ! تصور هذا في الحياة اليومية ، وقل لي ماذا أنت ظانٌ بصديقك هذا إذا لم تظن بقوله إنه لا يحمل معنى ؛ وإذا كان هذا في الحياة اليومية فلماذا لا يكون شبيهه في الأقوال المبتذلة بيقية ؟ .. قل معنا وأنت مطمئن إلى حكمتك ، إن العبارات المبتذلة بيقية التي تحدثنا عن أشياء لا تدركها الحواس ، عبارات فارغة لا تعنى شيئاً ولا تدل على شيء .

لو قال هؤلاء الحدسيون إن « الحدس » هو الإدراك الحسي المباشر ، كإدراكك لبقعة اللون مثلا ، لتيسر لنا فهم ما يقولون ؛ ولو قالوا إن « الحدس » هو إدراك عقلي مباشر للنتيجة تلزم عن مقدمات معترف بها ، أو تلزم عن تعريفنا لبعض الألفاظ ، لتيسر لنا أيضا فهم ما يقولون ؛ لكنه محال علينا أن نتصور كيف يكون الحدس في غير هاتين الحالتين ، أعني كيف يكون في حالة لا هي إدراك حسي مباشر ، ولا هي استنتاج مباشر من مُسَلَّمات ؛ والحدس الذي يطالبوننا به في إدراك القيم الموضوعية كالخير أو الجمال ، هو من هذا الضرب العسير ؛ فإذا اختلف شخصان في حدسهما الحسي ، أي في إدراكهما شيئا بالحس إدراكا مباشرا ، أو إذا اختلفا في استنتاج نتيجة معينة من مُسَلَّمات معينة ، لمأن فض النزاع بينهما بالرجوع إلى الشيء الحسي وإلى الحاسة التي تدركه ، أو بالرجوع إلى المُسَلَّمات وإلى النتيجة التي انتزعت منها للتأكد من أن المبتدئين متفقان أو مختلفان فيما يدركانه ويصفانه ؛ أما إذا اختلف شخصان في الحدس الأخلاقي — مثلا — بحيث قال أحدهما عن شيء إنى أراه خيرا ، وقال الآخر عنه إنى أراه شرا ، فمحال أن تجد لهما سبيلا لحسم النزاع ؛ ومن ثم كان النقاش في مثل هذا ضربا من البعث لا ينتهى وإن طال أمد الأبدن ؛ فلا يجب إذن أن يظل المبتذلين يقيمون طوال التاريخ الفكرى كله ، يقولون ثم يعيدون ما قالوه ، ثم يبدءونه من جديد وهم جرا ، لا اتفاق بينهم ، ولن يكون اتفاق ، لأنه لا إشكال بالمعنى المهوم من هذه الكلمة في مجال العلوم ومجال الحياة اليومية على السواء .

الفصل الخامس

(١) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

التحليل عند « مور »

١

قد تجد من الفلاسفة أنفسهم من يستصغر شأن فلاسفة التحليل ، لأن هؤلاء الفلاسفة التحليليين بدل أن ينظروا نظرة شاملة واسعة إلى الإنسان وقيمه ومصوره ، وإلى كمال الله أو لانهائية الكون ، تراهم يشغلون أنفسهم بمناقشات تفصيلية تحليلية في معنى هذه العبارة أو تلك ، مما يقع لهم عرضاً في حديث الناس ، إنهم لا يطربون على أجنحة من الخيال المتأمل ، ولا يضربون في مجاهل الغيب ، ولا ينتجون النظريات الضخمة الفخمة ، إنما زادهم كله تحليلات لغوية ، لأن دراسة الألفاظ قد شغلتهم عن دراسة العالم^(١) .

لكننا لا نريد هاهنا أن نقف طويلاً عند تقدير بعض الفلاسفة لمهمة التحليل التي أخذها كثيرون من فلاسفة العصر الحاضر على أنفسهم وجعلوها شغلهم الشاغل عن كل شيء عداها مما اعتادت الفلسفة أن تخوض فيه ، ويكفيها أن نسجلها حقيقة واقعة ، وهي أن الكثرة الغالبة الساحقة من أئمة الفلاسفة المعاصرين ، متجهة بالفلسفة إلى أن تكون تحليلات منطقية ، وحسبك لكي ترى ذلك أن تلقى نظرة سريعة على مؤلفات « مور » و « رسل » و « جماعة فينا » و « رايشنباخ » و « منطقة وارسو » و « منطقة هارفارد » ،

(١) Barnes, W. H. F. : The Philosophical Predicament ص ٢٩ .

بل حسبك أن تتابع الدوريات الفلسفية الهامة مثل مجلة Mind ومجلة Philosophy of Science ومجلة The Philosophical Review وغيرها تعلم أن مجال البحث عند الفلاسفة اليوم قد أوشك أن يكون كله تحليلاً ، فالخلق أن « ليست جميع المشكلات الفلسفية إلا تحليلات لتركيبات لغوية^(١) » .

فإذا كانت الفلسفة التقليدية في جملتها « تأملاً » ، فالفلسفة المعاصرة في جملتها « تحليل » ، وبين الفلسفة التأملية والفلسفة التحليلية اختلاف واضح : فأولاً — تدعى الفلسفة التأملية التقليدية أنها تكشف عن الحق فيما يتصل بالكون باعتباره كلاً واحداً ، وأما الفلسفة التحليلية المعاصرة فتبصر من الادعاء بأنها تكشف عن حقائق الكون صغراً أو كبيراً ، لأنها تعلم أن ذلك من شأن العلماء وحدهم بما لديهم من وسائل تعينهم على المشاهدة وإجراء التجارب ، كل عالم فيما يخصه من جوانب الكون وأجزائه ، ولا يزعم الفيلسوف التحليلي المعاصر لنفسه شيئاً سوى أنه يتناول العبارات التي يقولها العلماء أو عامة الناس ، فيوضح مضمونها ويبرز عناصرها .

وثانياً : — تحاول الفلسفة التأملية التقليدية أن تواجه عالم الأشياء وجهاً لوجه ، وما ألقاه اللغة وعباراتها إلا أدواتها الثانوية للتعبير عما قد تصل إليه من حقيقة ، بل كثيراً ما تدعى أن ألفاظ اللغة وعباراتها قاصرة لا تنهض بالتعبير عن الحقيقة التي وصلت إليها « التأملات » الفلسفية تعبيراً كاملاً شاملاً ، وأما الفلسفة التحليلية المعاصرة فتدور كلها حول ألفاظ اللغة وعباراتها ، اعتباراً منها بأن مهمتها الوحيدة التي لا مهمة سواها ، هي أن تطلعن إلى وضوح ما ينطق به الناس ، علماؤهم وعامتهم على السواء ، وأما الحقيقة الشيطانية فوكولة إلى رجال العلوم على اختلافهم وفي هذا الفصل بيان لطريقة التحليل عند إمام من أئمة الفلاسفة المعاصرين : وهو « جورج مور » .

(١) Carnap. R. : The Logical Syntax of Language. ص ٢٨٠ .

والفلسفة التحليلية المعاصرة التي من أعلامها « مور » ، كثيراً ما تعرف باسم مدرسة كيمبرج ، لأن الطبقة الأولى من فلاسفة التحليل اليوم ، قد كانت — ولا يزال بعض أفرادها — من أساتذة تلك الجامعة وأبنائها ، وأهمهم — إلى جانب « مور » — « رسل » و « برود » و « استبيج » .

لكن « مور » يكاد ينفردونهم جميعاً باتجاه خاص عرف به ، وهو جعل « الفهم المشترك^(١) » أساساً لفلسفته ومحوراً لتفكيره .

وبخلاصة موقفه هي أننا « بالفهم المشترك » نعرف أن بعض القضايا صادقة ، فكلنا نعرف صدقاً أن « الدجاج يبيض » ، لكن يأتي الميتافيزيقيون فينقسمون حيالها شيعاً : فالميتافيزيقياء المثالية تفهم منها فاعلية عقلية عند قائلها ، والميتافيزيقياء المادية تفهم منها حركات ذرية في أجزاء المادة ... وموقف « مور » إزاء هؤلاء وأولئك هو ألا يتدخل بتأييد أو تنفيد ، قائلاً إنه مهما اختلف المعنى عند جماعة الميتافيزيقيين فكلامهم معنا على اتفاق بأن القضية القائلة بأن الدجاج يبيض قضية صحيحة^(٢) ، فليس في مستطاع الفلسفة « التأملية » أن تنقض لنا هذه القضية — وإن اختلفت في تفسيرها — وحسبنا ذلك ، لأنه وحده دليل كاف على أننا ندرك الصدق ببداية « الفهم المشترك » .

(١) أرى أن عبارة « الفهم المشترك » ترجمة دليقة للعبارة الإنجليزية Common Sense . وما يؤيدها أنها ترجمة حرفية للأصل — فكلمة Sense في اللغة الإنجليزية لها معنيان ، فهي تعني « الحس » (يأخذى الحواس كالسمع واللمس) وهي تعني كذلك « الفهم العقلى » فترام يصفون لك الشخص أو العبارة ، بهذه السمة ومشقة ، ليدلوا بذلك على أن الشخص ذو عقل حبيب أو خلو منه ، وأن العبارة ذات معنى يسيفه العقل أو خلو منه ، وعلى ذلك فهم إذا وصفوا شيئاً بأنه Common sense فإنما يقصدون بأن ذلك الشيء يمكن إدراكه للناس جميعاً بفطرتهم وبدايتهم التي لا تحتاج إلى تعلم وتدريب وعبارة « الفهم المشترك » — في رأيي — تؤدى هذا المعنى خير الأداء .

(٢) Moore, G. E. : Philosophical Studies ص ٦٥ .

فبالفهم المشترك نعرف أن العالم المادى موجود ، وأن فيه أناساً غيرنا ، وأنه قد اثبت موجوداً عدة سنين الخ ، فليس بنا حاجة إلى ميتافيزيقا تبهرن لنا على ذلك ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلو كان هنالك من المعرفة ما ليس يأتيها به « الفهم المشترك » بفطرته ولا العلم بمشاهداته كاتقول بخلود الروح مثلاً ، فستعجز الميتافيزيقا كذلك عن إمدادنا بهذه المعرفة ، بعبارة أخرى : ما نعرفه عن طريق الفهم المشترك والعلوم لا حاجة بنا فيه إلى الميتافيزيقا لتزيد من معرفتنا به ، وما لا نعرفه عن ذلك الطريق ليس في وسع الميتافيزيقا أن تحيطنا علماً به .

فغير ما تشغل الفلسفة نفسها به هو أن تحلل عبارة التكلم التي يصدر فيها عن « فهم مشترك » أو عن بحث علمي ، تحليلاً يبين على وجه الدقة ما يراد بها من معنى حتى يصبح لها أن تكون عبارة صادقة .

ليس صدق العبارات الآتية عن طريق « الفهم المشترك » موضع شك أو بحث في رأي « مور » ، وكل ما قد تحتاجه هو التحليل الذي يوضحها ويبرز عناصرها ، لا الدليل الذي يبرها ويؤيدها ، وقد نشر سنة ١٩٢٥ بحثه للشومبور « دفاع عن الفهم المشترك »^(١) جاء فيه : « هنالك في هذه اللحظة الراهنة جسم بشري حي ، هو جسمى ، وقد ولد هذا الجسم في وقت معين في الماضي ، واثبت منذ ذلك الحين مستمرّاً على وجوده ، وإن لم يخلُ من تغيرات سايرت وجوده فمثلاً كان أصغر مما هو الآن حين ولد ولمدة من الزمن بعد ولادته ، وقد ظل منذ ولادته حتى الآن ملامساً لسطح الأرض وغير بعيد عنه ، وكان هنالك منذ ولد أشياء كثيرة أخرى لها شكل وحجم في أبعاد ثلاثة ... وكان جسمى على مسافات مختلفة من تلك الأشياء ... »^(٢) .

هكذا يأخذ « مور » في ذكر أشياء أدرك وجودها « بالفهم المشترك »

(١) Contemporary British Philosophy : جلد ٢ ، ص ١٩٣ — ٢٣٣

(٢) المرجع السابق ، ص ١٩٤ — ٥ .

إدراكا لا يجوز أن يكون موضع شك ، فن العيب والبطل أن تلتبس الفلسفة
إقامة البرهان على أن معرفتنا بأمثال هذه الأشياء صحيحة وقائمة على أساس سليم ،
فالفهم المشترك يدركها وفي ذلك الكفاية .

لا ، بل إنه إذا جاءت فلسفة تزعم لنا حقائق ينكرها « الفهم المشترك » فهي
فلسفة باطلة : إن جاء فيلسوف مثالي زاعما بأن المكان والزمان ليسا من عالم
الطبيعة الخارجية ، وزاعما بأن هذه المقاعد والمناضد لا وجود لها ، تنكّرنا لزعمه
على أساس أن « فهمنا المشترك » يقرر حقيقة المكان والزمان ووجود المقاعد
والمناضد ، فالفلسفة « التأملية » (الميتافيزيقا) ليس في مقدورها أن تفند ما يقرره
« الفهم المشترك » أما « الفهم المشترك » ففي استطاعه أن يفند الميتافيزيقا إذا
جاءته بما يعارض مع إدراكه .

قد يقال عن « مور » أحيانا ، إنه فيلسوف واقعي جاء مارضيا للفلسفة
المثالية ، لكن الجديد في « مور » هو منهجه لا فلسفته الواقعية ، فلئن رأيت متفقا
مع الواقعيين في قبول وجود الأشياء الخارجية ، فهو يختلف معهم في أساس القبول ،
هم يقبلون وجود الأشياء الخارجية على أساس مبررات عقلية يُدّلون بها ، وأما هو
فيقبل وجود الأشياء الخارجية على أساس أن « الفهم المشترك » يقضى بذلك ،
ولا حاجة بعد ذلك إلى برهان ، ففيلسوفنا « مور » لا يرى ما يبرر إقامة الدليل
على صدق « الفهم المشترك » ، وكل محاولة في هذا السبيل عيب لا طائل وراءه ،
ولا فرق في ذلك عنده بين مثاليين وواقعيين ، لأن الطائفتين كليهما تحاولان
إقامة مثل هذا الدليل ؛ فأما المثاليون فيقيمون الأدلة الباطلة الفاسدة على أن « الفهم
المشترك » لا يدرك الصواب ، وأما الواقعيون فكذلك يقيمون الأدلة الفاسدة
لإثبات ما يدركه « الفهم المشترك » إدراكا صائبا .

المثاليون ينتهون بأدلتهم إلى نتائج ينكرها « الفهم المشترك » ، فيكفي ذلك بياناً
لبطلان نتائجهم وصرفا لنا عن مراجعة أدلتهم ، والواقعيون ينتهون بأدلتهم إلى نتائج

يؤيدها « الفهم المشترك » فنحن نقبل التنازع ، ونصرف النظر عن الأدلة ،
إذ لا حاجة لنا إليها .

فالوضع الحقيقي الذى يحتله « مور » ليس هو أنه واقى يهاجم المثالية ، بل هو
أنه عدو للفلسفة التأملية ، ومعارض للميتافيزيقا مثاليها وواقعيها على السواء^(١) ،
ولو صورنا موقف « مور » بصورة (رمزية) كانت كما يلي :

« س حقيقة واقعة أدركها بالفهم المشترك ، لكن النظرية ص التى يقولها
الفيلسوف الغلائى تتناقض منطقياً مع س ، إذن تكون النظرية ص باطلة » .

وهذا بعينه هو موقفنا فى الأبحاث العلمية وفى الحياة اليومية على السواء ،
فنحن فى هذين المجالين لا نتردد لحظة فى رفض أية نظرية نراها تتناقض مع
الحقائق الواقعية التى نعرفها ، ولم يشذ عن ذلك إلا الفلسفة ، فى الفلسفة وحدها
لا يخلص الفلاسفة لأنفسهم . فترام يعرفون شيئاً على أنه حقيقة واقعة ، ويرتبون
حياتهم العملية فى غير تردد ولا ارتياب على أساس ما يعرفونه ، لكنهم إذا
ما جلسوا على مقاعد « يتفلسفون » فليس ما يمنع لديهم أن ينسجوا نظريات
يدافعون عنها ، مع أنها تناقض الحقائق الواقعة التى يعرفونها وقيمونها حياتهم
العملية على أساسها ، « لقد استطاع الفلاسفة أن يؤمنوا بينهم وبين أنفسهم
إيماناً يسلكونه فى عقائدهم الفلسفية ، بقضايا تتناقض مع ما يطعنون هم أنفسهم
أنه صواب »^(٢) .

٣

إذا دلت « الفهم المشترك » على صدق قولى بأننى الآن أمسك قلماً أكتب
به ، فليست المشكلة عند « مور » هى أن أسأل : هل هذه معرفة صادقة حقاً ؟
بل المشكلة هى أن أسأل : « ما تحليل هذه العبارة التى أقولها ؟ — وذلك لأن

(١) Barnes, W. H. F. : The Philosophical Predicament ص ٣٥ .

(٢) Moore, G. E. : Defence of Common Sense (Contemporary

British Philosophy)

صدق العبارة لا يرق إلى شك ما دام « الفهم المشترك » هو وسيلة الإدراك — فكيف يقوم « مور » بعملية التحليل ، هذه التي جعلها — وجعلها معه معظم الفلاسفة المعاصرين — محور الفلسفة كلها ؟

الحق أن الفلسفة التحليلية ليست وليدة اليوم ولا الأمس القريب — كما قدمنا لك القول في الفصل الأول — بل تستطيع أن تلتبس أصولها عند الأقدمين : عند سقراط في محاولته توضيح المعاني ، وإن يكن قد قصر نفسه على المذكرات الأخلاقية وحدها ، وتستطيع كذلك أن تلتبسها عند أفلاطون وهو يحاول في الجمهورية أن يحلل معنى « العدالة » مثلاً ، وعند أرسطو في منطقته .

والفلاسفة التجريبيون من الإنجليز : « لوك » و « هيوم » و « باركلي » وأتباعهم ، هم من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل ، فلو استبعدت ما كتبوه في علم النفس ، وجدت بقية آثارهم تحليلات لبعض المعاني^(١) وهكذا قل في « بنقام » و « جون ستيوارت مل » فهؤلاء جميعاً يحاولون التحديد والتحليل لهذا المعنى أو ذلك ولم نقل شيئاً عن « كانت » الذي جاء الشطر الأعظم من فلسفته « نقداً » — أى تحليلاً — للأسس التي تقوم عليها العلوم .

غير أن رجال المذهب الوضعي التحليلي المعاصر ، ينفردون بما يميزهم حتى من أسلافهم الأقربين في القرن التاسع عشر — مثل « مل » و « ماخ » و « كارل بيرسن » — إذ يتميزون بمحذوفهم للميتافيزيقا من قائمة الكلام المقبول ، فهم يحذفون الميتافيزيقا حذفاً تاماً على أساس تحليلاتهم المنطقية للعبارات الانشائية ، ثم يتميزون كذلك بفرقتهم بين قضايا المنطق والرياضة من جهة وقضايا العلوم الطبيعية من جهة أخرى ، على حين كان المحللون السابقون يفسرون هذه

(١) Pap, Arthur, Elements of Analytic Philosophy ص ٧ من المقدمة
وانظر كذلك Ayer, A. J., Language, Truth and Logic ص ٥٦ من الطبعة الأولى .

بما يفصرون تلك ، كما فعل هيوم نفسه ، أو يفصرون تلك بما يفصرون هذه كما فعل « مل » حين رد القضايا الرياضية إلى أصول حسية ، وفي كلتا الحالتين يكون إشكال ، ففي الحالة الأولى ينتهى الأمر بالتشكك في العلوم الطبيعية ما دامت لا توصل إلى يقين الرياضة ، وفي الحالة الثانية ينتهى الأمر بجعل قضايا الرياضة احتمالية لا يقينية .

فلئن كان التحليل شائعاً في الفلسفة منذ قديم ، إلا أن أصحاب التحليل من المعاصرين قد تميزوا بما يعزى — دون سائر الأسلاف — من خصائص (و « مور » على رأس هؤلاء المعاصرين) وما نحن أولاء بمُحدِّثوك فيما يلي عن بعض طرائق التحليل التي يصطنعها المعاصرون ، التي تنتهى إلى ما انتهوا إليه من نتائج ، وأهمها حذف الميتافيزيقا .

ليس المراد بالتحليل تعريفاً للألفاظ ، فالتعريف يكون للحدود كل على حدة ، أما التحليل فيكون لعبارة كاملة ، وفضل التحليل على التعريف هو أنه حينما يقدّر تعريف حد ما تعريفاً مباشراً ، نلجأ إلى تحليل العبارة التي يرد فيها ذلك الحد المراد تعريفه ، فإذا ما استبدلت بالعبارة كلها عبارة أخرى تساويها معنى ، مع استغنائها عن الحد المراد تعريفه ، كدت بمثابة من قدم تعريفاً لذلك الحد بطريقة غير مباشرة .

اسكن ليس المراد بالتحليل أن نترجم عبارة إلى عبارة أخرى مساوية لها في معناها — سواء كانت الترجمة إلى نفس لغة العبارة الأولى أو إلى لغة أخرى — بل لابد أن تبيء العبارة الثانية التي هي تحليل للأولى أكثر إبرازاً للعناصر التي تنطوى عليها العبارة الأولى ، بهذا لا يكون التحليل مجرد ترجمة عبارة إلى عبارة تساويها ، بل يشترط — كما قلنا — أن تبيء العبارة الثانية مساوية للأولى في معناها ، ومضافاً إلى ذلك زيادة في الوضوح وفي عرض عناصر المعنى ، لأنه لو كانت العبارة « ك » مجرد ترجمة للعبارة « ق » لا أكثر ، فإن « ق » تكون

أيضاً ترجمة للعبارة « ك » ، أما إن كانت « ك » تحليلاً للعبارة « ق » فلا تكون « ق » تحليلاً للعبارة « ك » .

ونسوق لذلك مبدئياً مثلاً بسيطاً ، ساقه « مور » في هذا السدد : إني أكون قد حلت عبارة « زيد شقيق عمرو » حين أبرز العناصر المضغوطة في كلمة « شقيق » ، فأقول : « إن زيداً وعمراً ذُكران ، والوالدان اللذان أنسلّا زيداً هما الأبوان اللذان أنسلّا عمراً » — فهأنا أمتى العبارة الثانية تحليلاً للأولى ، لكن ليست الأولى تحليلاً للثانية ، ولو كان الأمر مجرد وضع عبارة مكان أخرى تساويها معنى ، لكانت الأولى تحليلاً للثانية بمقدار ما تكون الثانية تحليلاً للأولى ، فالعنصر الهام في عملية التحليل هو السير نحو الزيادة في الوضوح بإبراز العناصر الخفية في العبارة المراد تحليلها ، ويختصر « الدكتور وزدّم » عملية التحليل بالوصف الموجز الآتي :

إنك تحلل القضية « ق » لو وجدت عبارة أخرى « ق » تكشف عن مكون « ق » أكثر من « ق » نفسها^(١) .

فإن كنا قد جعلنا التحليل مهمة الفلسفة من وجهة نظر المحدثين ، فكأنما أردنا أن نقول إن مهمة الفلسفة هي توضيح المعاني ، يقول « شليك » نقلاً عن « وتجنشتين » : « إن موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »^(٢) ويقول « رامزي » : « واجب الفلسفة أن توضح وتحدد أفكاراً كانت قبل تحليلها غامضة مبهوشة »^(٣) ، فالفيلسوف التحليلي كطبيب العيون الذي يضبط الرؤية المضطربة بأن يمكن العين من تركيز المرئي في بؤرة الإبصار تركيزاً صحيحاً ، إنه لا يخلق أمام العين شيئاً جديداً ، لكنه يوضح ما هناك وكفى ، وهكذا قل

Wisdom, John, Moore's Technique (The Philosophy of Moore ed. (١)

(Schilpp) س ٤٢٥ .

(٢) Schlick, M., The Future of Philosophy : س ١٣٢ .

(٣) Ramsey, F. P., The Foundations of Mathematics س ٢٦٣ .

فى فىلسوف التحليل الذى بمكننا من إدراك العبارة المراد تحليلها إدراكاً أوفى وأكمل .
إننا لا نريد بالعموم الذى يزيل التحليل غموضاً يكون مصدره جبل السامع
بمعنى هذه الكلمة أو تلك ، لأنه لو كان الأمر كذلك ، لقام القاموس بالمهمة
كلها ، إنما نريد العموم الناشئ من طبيعة اللغة نفسها فى طريقة تركيبها
للعبارات تركيباً يخفى بعض العناصر المكونة للمعنى .

خذ لذلك مثلاً : إنه من الصواب أن أقول إنه ما دام الفيل حيواناً فالفيل
الأسود يكون حيواناً أسود ، لكننى أخطئ إذا قست على ذلك قولى : إنه
ما دام الفيل حيواناً فالفيل الصغير يكون حيواناً صغيراً — ويتبين مصدر الخطأ
حين نأخذ فى تحليل العبارتين فنجد أنه على الرغم من التشابه بينهما فى التركيب
الدعوى ، إلا أنهما يختلفان فى التركيب اللغوى ؛ فقولى « الفيل حيوان أسود »
مؤلف من عبارتين ، يمكن تحقيق كل منهما على حدة ، كما يمكن إثبات واحدة
ونفى الأخرى ، أو إثباتهما معاً ، أو نفيهما معاً ، والعبارتان هما : (١) الفيل حيوان ،
(٢) الفيل أسود ، فهاتان العبارتان مستقلتان ، لا يتوقف صدق الواحدة أو
كذبها على صدق الأخرى أو كذبها ؛ إذ يجوز لى أن أقول — مثلاً — إن الفيل
حيوان لكنه ليس أسود ، أو إن الفيل أسود لكنه ليس حيواناً ، أو أقول إن
الفيل لا هو حيوان ولا هو أسود ، أو هو حيوان وأسود فى آن معاً .

لكن ما هكذا تتركب العبارة الثانية « الفيل حيوان صغير » ، إذ يتألف
بناؤها من قضيتين أيضاً ، لكنهما مختلفتان نوعاً ، وهما : (١) الفيل حيوان .
(٢) الفيل أصغر من متوسط الفيلة . وهذه القضية الثانية — كما ترى — قضية
علاقات ؛ وليست — مثل الأولى — قضية محلية ، أعنى أنها لا تصف الفيل بصفة
قائمة فيه ، بل تنسبه إلى أفراد أخرى من مجموعة معينة نسبة تبين علاقته بها ،
وإلا فلحللنا عبارة « الفيل حيوان صغير » إلى عبارتين هما « الفيل حيوان »
و « الفيل صغير » لجاءت العبارة الثانية منهما بغير معنى ، إذ الصغر والكبر

لا يكونان إلا بنسبة شيء إلى شيء آخر ، فلما أن يساويه أو يصغر عنه أو يكبر ، ولوتركتنا العبارة مهملة بغير تحديد ، على أساس أننا ننسب القيل إلى سائر الحيوان ، لما كان صواباً أن القيل صغير بالنسبة لسائر الحيوان ، وإن يكن صغيراً بالنسبة لسائر القيلة .

ونخذ هذا المثل السابق بعد تحليله ، وانتقل إلى أصحابنا الميتافيزيقيين لنعلم كيف تتألف مشكلاتهم الكبرى من قصور من أمثال هذا التحليل المنطقي لعبارتهم ، فنلا مشكلة القيم الأخلاقية والجمالية هل هي ذاتية أو موضوعية ، قد نشأت كلها من الظن بأن هاتين العبارتين متساويتان :

(١) هذا أصفر ، (٢) هذا خير .

فأدامت العبارتان تشابهان في التركيب النحوي ، فقد سبق إلى ظنهم أنهما متساويتان في التركيب المنطقي كذلك ، وإن كان الأمر كذلك ، ثم إن كان اللون الأصفر شيئاً خارجياً يضاف إلى موضوعه فيكسبه صفة ما ، وقد يزول عنه فتزول عن الموضوع صفته تلك ، إذن « فانخير » كذلك (أو الجمال) شيء خارجي يضاف إلى موضوعه أو يزول عنه ، فيكسب موضوعه صفة أو يفقد صفة ، وكما أن الإنسان لا دخل له في أن يكون الشيء أصفر ، فكذلك لا دخل له في أن يكون الشيء خيراً أو جليلاً ، فهذا يخلق صفة الخير وصفة الجمال من الخارج كما يخلق صفة الاصفرار .

لكن الأمر كله — كما قلنا — مصدره قصور عن التحليل ، فلو حللنا العبارة الثانية « هذا خير » إلى عناصرها فقلنا « هذا الشيء بينه وبين علاقة هي لإحداث الذة » ظهر على الفور بأن العبارتين (١) هذا أصفر ، (٢) هذا خير ، وإن يكونا متشابهتين نحوياً ، إلا أنهما مختلفتان في البناء المنطقي ، فالأولى قضية حالية تصف موضوعاً بصفة قائمة فيه ، والثانية قضية علاقات تبين العلاقة

بين شيئين هما (١) الشيء المشار إليه ، (ب) أنا^(١) .

ومثل آخر من المشكلات الميتافيزيقية كيف تنشأ عن خطأ منطقي في فهم المبارات اللغوية ، هذه التفرقة التي يجعلها الميتافيزيقيون بين « الوجود الفعلي » و « الوجود الضمني »^(٢) ، إذ يقولون إن هناك مرحلة بين الوجود والعدم هي مرحلة الوجود الضمني ، فليست القسمة ثنائية بين ما هو موجود وما هو غير موجود ، أو قل بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي ، بل هناك كائنات بين بين ، هي الكائنات التي ليس لها وجود فعلي ، لكننا نتحدث عنها ونصفها بصفات معينة ، فمثلا « المتقاء » طائر غير موجود ، لكني أقول عنه إنه طائر وإنه طويل العمر الخ ، فإذا أصف بهذه الصفات ؟ لست أصف شيئا موجودا بين الأشياء ، إذ ليس للمتقاء وجود فيشار إليه ، كما يشار إلى الصقر والنسر ، لكني في الوقت نفسه يستحيل أن أصف العدم بصفات إيجابية فأقول إنه طائر وإنه طويل العمر ، إذن فالمتقاء « وجود ضمني » فلا هو موجود فعلا وحقا ، ولا هو معدوم .

لكن المشكلة المزعومة هنا مصدرها خلط في التحليل المنطقي للمبارات ، فلا ننا نجد شبيها ظاهرا في البناء النحوي بين هاتين المبارتين :

١ — المتفاوتات ليست موجودة .

٢ — الأنهار ليست ملحمة .

ترانا نزعم أنهما شبيهتان أيضا في بنائهما المنطقي ، فنظن تبعاً لذلك أن كلتا المبارتين على السواء تنفيان صفة عن موصوف — أو محولا عن موضوع لو استعملنا لغة المنطق — أما المباراة الأولى فتبني صفة الوجود عن المتفاوتات ، وأما الثانية فتبني صفة للملحمة عن الأنهار ، ثم نظن أيضاً أن الموضوع في كلتا المبارتين يتألف

(١) ليست هذه الأمثلة مأخوذة من « مور » كلا ولا هي تمثل آراءه دائماً ، نحن هنا معنيون بطريقته في التحليل وحسب ، أما الأمثلة فقد اخترتها لتقديم رأيي ومدني .

(٢) أقصد بالوجود الفعلي ترجمة لفظة Existence وبالوجود الضمني ترجمة Subsistence

من طائفة معينة من أفراد ، فموضوع العبارة الأولى هو طائفة المتفاوتات ، وموضوع الثانية هو مجموعة الأنهار ، وطائفة المتفاوتات تشترك كلها في صفة عدم الوجود ، كما أن مجموعة الأنهار تشترك كلها في صفة عدم ملحية مائها .

لكن حلل العبارتين تحليلًا منطقيًا ، تجدهما مختلفتين اختلافًا شديدًا من شأنه أن يزيل المشكلة لليتافيزيقية التي نشأت حول « الوجود الضمني » .

وأبدأ بتحليل العبارة الثانية : « الأنهار ليست ملحة » ، هذه العبارة تنحلّ إلى مجموعة كبيرة من قضايا أولية ، تتخذ هذه الصورة الآتية :

س_١ نهر و س_١ ليس ملحاً

س_٢ نهر و س_٢ ليس ملحاً

س_٣ نهر و س_٣ ليس ملحاً

⋮ ⋮ ⋮ ⋮

⋮ ⋮ ⋮ ⋮

س_٤ نهر و س_٤ ليس ملحاً

∴ ليس من الصدق أن تجتمع في فرد جزئي واحد هاتان الصفتان معاً ، وهما أن يكون الفرد الجزئي نهراً وأن يكون ملحاً في آن معاً .

ثم انظر بعد ذلك في العبارة الأولى : « المتفاوتات ليست موجودة » فلن تجد عقاقم ، عقاقم ، عقاقم ... عقاقم ، لأنك منذ بداية الشروط لن تجد أفراداً جزئية ؛ فلو كل علمنا عن العالم كله ، ولو وضعنا هذا العلم الكامل في قاعة طويلة من قضايا ، كل قضية منها تثبت صفة لموصوف ، لما كان في هذه القاعة قضية : « المتفاوتات ليست موجودة » لأن المتفاوتات ليست جزءاً من العالم .

فأساس الخطأ للمنطق هنا ، هو أننا عاملنا الفئة الفارغة من الأفراد معاملة

لفئة ذات الأفراد ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى أننا حسبنا أن العبارتين متشابهتان منطقيًا من حيث أن الكلمة الأولى في كل منهما (« العنقاوات » و « الأنهار ») موضوع تنفي عنه محولا ، لكن الحقيقة هي أن « الأنهار » في العبارة الثانية محمول ؛ لأنني — كما رأينا — حين أفرد الأنهار فرداً فرداً وأقول من نهر ، من نهر الخ ، فأنا في كل حالة من هذه الحالات الأولية أصف شيئاً ما بأنه نهر ، ثم في النهاية أصف مجموعة ما بأنها أنهار . وإذن فلفظة « أنهار » محمولة على موضوع ، وليست في ذاتها موضوعاً ، وأما في العبارة الأولى « العنقاوات ليست موجودة » فلفظ « العنقاوات » يتخذ وضع المحمول ، لكنه لا يفعل فعله ، إذ ليس هناك فرد واحد يُحمَلُ عليه .

فإذا جئت تسأل : علام أتحدث حين أقول « العنقاوات ليست موجودة ؟ » أليس يتحتم أن يكون للعنقاوات « شبه وجود » حتى يتسنى لي الحديث عنها ؟ وما دامت العنقاوات لا وجود لها بين الموجودات الفعلية ، فلنقل إنها موجودات وجوداً ضمنيًا . الخ ، أقول إنك إذا جئت تسأل هذا السؤال بعد التحليل الذي أسلفناه ، فسيكون جوابنا هو : إنك لا تتحدث حديثاً مشروعاً ، فالأصوات التي نطقت بها هي مجرد أصوات ، اتخذت « صورة » الكلام وليست من الكلام في شيء .

ومثل ثالث من المشكلات الميتافيزيقية التي لا تحتمل البقاء تحت أشعة التحليل المنطقي ؛ هذه المشكلة للمشهوره التي يثيرها أفلاطون في اجتماع الأضداد في الأشياء الجزئية ، مما ينفصها في سلم الوجود ، فإدام الشيء الواحد قد يكون كبيراً وصغيراً في آن واحد ، أو حاراً وبارداً في وقت واحد ، إذن فهو — عنده — موجود وغير موجود في وقت واحد ، وإذن فهو من الأشياء المتغيرة المعرضة للتغير ، وليس هو من الحقائق الثابتة الخالدة .

ولنضرب لذلك مثلاً هاتين المبرتين الآتيتين :

١ - هذه بطيخة صغيرة .

٢ - هذه البطيخة نفسها فأكهة كبيرة (بالقياس إلى البرتقال مثلاً) إذاً فالبطيخة - بلنة أفلاطون - صغيرة وكبيرة معاً . الخ وإنا في الحق لنعجب هجماً لا ينقضى من أمثال هذه المشكلات يثيرها الفلاسفة من لا شيء ! هل يحتاج الأمر هنا إلى إيجاز في التحليل حين نقول إن العبارة الأولى تنسب البطيخة إلى مجموعة من أفراد غير المجموعة التي تنسبها إليها العبارة الثانية ، فلا يكون هنالك تناقض بين أن تكون البطيخة صغيرة بالنسبة إلى أفراد المجموعة الأولى (وهي مجموعة البطيخ) وكبيرة بالنسبة إلى أفراد المجموعة الثانية (وهي مجموعة الأصناف الأخرى من الفاكهة كالبرتقال) ؟

يقول بيرتراند رسل في هذه المشكلة الأفلاطونية ما يأتي : « إنني لا أظن أن الاعتراضات المنطقية التي يثيرها أفلاطون ضد وجود الأشياء وجوداً حقيقياً ، تثبت أمام النقد ، فهو يقول مثلاً إن ما هو جميل هو أيضاً قبيح من بعض نواحيه ، وما هو ضئيفٌ هو كذلك نصف وهكذا ، ولكننا حين نصف أثراً فنياً بأنه جميل من بعض نواحيه قبيح من بعضها الآخر ، فإننا نستطيع دائماً بواسطة التحليل (على الأقل نظرياً) أن نقول : « إن هذا الجزء أو هذه الناحية من الأثر جميلة ، بينما ذلك الجزء أو تلك الناحية منه قبيحة » ، وأما عن « الضئيف » و « النصف » فهذان حدان متضايقان ، وليس هنالك تناقض في الحقيقة الواقعة وهي أن ٢ ضعف ١ ونصف ٤ ، إن أفلاطون ما ينفك يثير حول نفسه المشكلات من سوء فهمه للحدود المتضائية ، فهو يظن أنه ما دامت (١) أكبر من (ب) وأقل من (ح) ، إذاً تكون (١) كبيرة وصغيرة في آن معاً ، وهو الأمر الذي يبدوله متناقضاً ، وأمثال هذه المشكلات نسلکہا في عداد أمراض الطفولة التي أصيبت بها الفلسفة » ^(١) .

(١) Russell, B. : History of Western Philosophy ص ١٥٠ .

قدمنا فيها سبق أمثلة للتحليل المنطقي كيف ينتهي باقتلاع المشكلات الميتافيزيقية اقتلاعاً من جذورها ، وذلك حين تكون المشكلات قائمة على خطأ منطقي في تحليل العبارات وفهمها .

لكن التحليل المنطقي وحده لا يكفي للتخلص من سائر المشكلات التي ما برحت تشغل الميتافيزيقيين ، فيجىء التحليل الفلسفي ليجز على البقية الباقية ؛ فهناك فرق بين نوعين من التحليل : للمنطق من ناحية والفلسفي من ناحية أخرى . وتمهيداً لإبراز الفرق بين هذين النوعين من التحليل ، نقول إن ألفاظ اللغة نوعان : أسماء وعلاقات ، فأما الأسماء فهي الألفاظ التي تسمى بها الأشياء ، فهذا قلم وهذا كتاب وهذه شجرة ، وإذا فالألفاظ الثلاثة « قلم » و « كتاب » و « شجرة » أسماء لأشياء ، وأما العلاقات فالألفاظ لا تسمى شيئاً في عالم « الأشياء » وإنما تربط الأجزاء في بناء واحد ، دون أن تضيف إلى تلك الأجزاء جزءاً جديداً ، فحين أقول : « إن الكتاب بين الحبرة والمصباح » ، لا يكون في عالم الأشياء إلا ثلاثة : « كتاب » و « حبرة » و « مصباح » أما كلمة « بين » وكلمة « و » فلا تسميان شيئاً ، وكل عملهما هو أن تربط الأجزاء الثلاثة الأخرى في بناء واحد لنوى ، حتى تبنى العبارة المرتبطة الأجزاء صورة تمكس الواقعة انخارجية « بأشياءها » و « علاقاتها » .

ومهمة المنطق الرئيسية هي البحث في هذه الألفاظ التي لا تسمى « شيئاً » مثل « كل » ، « بعض » ، « إما ... أو » ، « إذا ... إذن » إلخ ، لأنه حين يبحث في هذه الألفاظ « العلاقة » فإنما يبحث في التركيبة الصورية للعبارة ، بغض النظر عن « المادة » التي تملأ ذلك الإطار الصوري ، فإذا تناولت هذا التركيب الصوري بالتحليل لأخرج ما يحتويه من علاقات بين أجزائه ، كان التحليل منطقياً .

أما إذا تناوت أسماء « الأشياء » بالتحديد والتحليل ، فليس ذلك « منطقاً »
 إنما هو تحليل « فلسفي » ، فإذا حلت — مثلاً — فكرة العدد ، أو فكرة
 السكان أو الزمان أو المادة أو الدولة وما شابه ذلك ، فلا أكون عندئذ في مجال
 البحث المنطقي لأن المنطق صوري بحث ، بل أكون في مجال بحث آخر ،
 هو الذي نسميه بالتحليل الفلسفي ، ما دام الأمر لا يزال متعلقاً بالألفاظ والعبارات
 (لأنه لو جاوز ذلك إلى وصف الأشياء الخارجية نفسها وتحليلها إلى عناصرها
 تحليلًا مباشرًا ، كان ذلك علمًا طبيعيًا ، فلا هو تحليل منطقي ولا هو تحليل فلسفي) .
 نقول إن التحليل المنطقي وحده لا يكفي للقضاء على الميتافيزيقا ، لأنه يقوم
 بجانب واحد ، وهو بيان أن العبارات الميتافيزيقية تتكشف عن خطأ في فهم
 قائمها لبناء القنوى وما يطلو على من روابط وعلاقات ، فيجىء التحليل الفلسفي
 ليجز على البقية الباقية ، إذ يتناول المدركات الفلسفية نفسها بالتحليل ، مثل
 « القيم » و « حرية الإرادة » و « وجود العالم الخارجي » و « شخصية الدولة »
 وما إلى ذلك ، والمشكلة التي عني بها « مور » بصفة خاصة هي مشكلة « وجود
 العالم الخارجي »^(١) .

في التحليل الفلسفي نهدف إلى التقليل من الألفاظ الاصطلاحية ، ولما
 كانت اللفظة الاصطلاحية الواحدة كثيراً ما تنحل إلى عبارة طويلة من الألفاظ
 الأخرى المألوفة في الحياة اليومية ، كان التحليل في السكثرة الغالبة من الحالات ،
 ينتقل من جملة أقل إلى جملة أكثر في عدد الكلمات ، وبهذا وحده يمكن إخراج
 العناصر التي كانت منطوية في جوف الجملة الأصلية ، فنلنا لتحليل عبارة « إنسان
 كاذب » نقول : « يكون الإنسان كاذباً إذا قال خبراً على سبيل الإثبات ، ليحمل
 السامع على الحكم بأنه — المتكلم — يعتقد في صدق الخبر ، مع أنه في الحقيقة
 لا يعتقد في صدقه » .

Moore O. E. , Proof of an External World, (Proceedings of the (١)
 British Academy, Vol. XXV, 1939, pp. 273-300)

ونحب هنا أن ننبه إلى نقطة هامة ، وهي أن القارئ لمباراة ما ، قد لا يعلم للوهلة الأولى كم هو يجهل من عناصر معناها ، حتى إذا ما فصلت له تلك العناصر ، لم يعرف جديداً ، بل انضح له في جلاء ما كان في إدراكه الأول مشوباً بالتموض ، وإذا أردت مثلاً لنلك فانظر إلى هذه العبارة البسيطة : « زهرة اللعب مكعبة » ، هل برزت أمامك كل العناصر المحتواة في المعنى ؟ إذا أجبت بالإيجاب فأعود إلى سؤالك : كم حافة لزهرة اللعب ؟ إنني لا أدري بماذا ستجيب لنفسك عن هذا السؤال ، لكنني أرجح أن الإجابة الصحيحة وهي أن للكعب اثني عشرة حافة لن تسرع إلى الشول أمام ذهنك ، وإذا كان أسرك هكذا ، إذاً فلم تكن فسكرة تكسيب زهرة اللعب وانحة كل الوضوح كما قد ظننت^(١) .

ونسوق لك مثلاً آخر لتحليل الفلسفي ، نحاول فيه أن يبيء بياناً للطريقة التي يهدم بها التحليل الفلسفي مدركات الميتافيزيقا :

« تركيا حاربت اليونان » ، انظر إلى هذه العبارة تجدها في ظاهرها شديدة الشبه بعبارة مثل « زيد قاتل عمرو » ، ففي كلتا العبارتين ترى طرفين مرتبطتين بعلاقة ما ، الطرفان في العبارة الأولى هما « تركيا » و « اليونان » والعلاقة التي تربطهما هي « الحرب » والطرفان في العبارة الثانية هما « زيد » و « عمرو » والعلاقة التي تربطهما هي « القتال » .

لكن ابدأ في عملية التحليل ، تر الفرق وانها ، وتعلم كيف يقع كثير من الأخطاء التي يطلقون عليها اسم ميتافيزيقا ، فواضح في العبارة الأولى أن « تركيا » باعتبارها قطعة من الأرض لم تكن هي التي حاربت « اليونان » باعتبارها قطعة من الأرض ، وإنما المقصود من كلمتي « تركيا » و « اليونان » مجموعتان من الناس ، مجموعة هنا ومجموعة هناك ، بل المقصود — بمباراة أدق — جيشان يتألف

Langford, C. H., Moore's Notion of Analysis (The Philosophy of (١)
Moore, ed. Schilpp).

كل منهما من أفراد معروفين ، كانت المعلومات الفردية عن كل منهم مثبتة في قوائم معينة ، ولو أردنا وصفاً واقصياً كاملاً للحوادث التي نطلق عليها عبارة « تركيا حاربت اليونان » لجعلنا نذكر الأفراد الذين كان يتألف منهم الجيشان فرداً فرداً ، لنقول ماذا صنع كل فرد من هؤلاء ، وأولئك قولاً تفصيلياً يذكر أعمال الفرد الواحد عملاً عملاً ، ويذكر لكل عمل ظروفه الزمانية والمكانية ، بحيث يصبح لدينا في النهاية قائمة طويلة من قضايا أولية ، صورة كل منها هي : الفرد « س » التركي قام بالعمل « ص » بالنسبة لليوناني « م » وهكذا .

فإن كان مثل هذا التحليل مستحيلاً من الوجهة العملية ، فأقل ما يهدينا إليه هو ألا نخطئ فنظن أن « تركيا » و « اليونان » كلمتان تطلقان على حقيقتين ، كل حقيقة منهما قائمة بذاتها ، كما هي الحال في قولنا « زيد قاتل عمراً » ، فليست « تركيا » اسماً على مسمى يمثل ما يكون « زيد » اسماً على مسمى ، وكذلك ليست « اليونان » اسماً على مسمى كما يكون « عمرو » اسماً على مسمى ، ليس هنالك كائن قائم بذاته يشار إليه في لحظة معينة ومكان معين ، ويقال هذه هي « تركيا » أو هذه هي « اليونان » ، وإذا عرفنا ذلك ، أدركنا أن ما نسميه بلفظة « تركيا » أو بلفظة « اليونان » هو في الحقيقة تركيبة ذهنية ليس لها ما يطابقها في عالم الأشياء الخارجية ، ففي عالم الأشياء الخارجية هذا وهذا ذلك من الأفراد الذين يسكنون قطعة معينة من الأرض ، فأبى أنا من هذه المفردات بناء خيالها ذهنياً وأسميه « تركيا » — مثلاً — تسهيلاً للتفاهم .

بهذا نتخلص من الوهم الميتافيزيقي الذي قد يقع فيه الفلاسفة السياسيون حين يفرضون أن « الشعب » له كيان ووجود قائم بذاته على نحو ما يكون لزيد أو لعمرى من الأفراد كيان ووجود ، ومصدر الخطأ أن هنالك « أسماء » فحسبوا أن لكل اسم مسماء ، والحقيقة أن هذه الأسماء لا تشير إلى مسميات خارجية ، ولا تعدو أن تكون رموزاً للتفاهم السريع .

وأمثال هؤلاء الفلاسفة الميتافيزيقيين ، حين يتلفنون حولهم فلا يجدون « دولة » أو « شعباً » بين الوجودات الفردية التي تقوم وتقع وتأكل وتنام وتمرض وتلبس الثياب ، تراهم ييمدون في الوم فيفرضون بأن « الدولة » — مثلاً — كائن من طبقة أعلى من طبقة الكائنات الفردية ، وكثيراً ما يخلصون من هذا التفكير إلى نتيجة أو نتائج ، لها كل الخطر على حياة الأفراد ، كأن يقولوا — مثلاً — إن الدولة أعلى من الفرد في سلم الوجود ، وإذن فليس للفرد حق مناهضة أو الثورة عليها ، فإذا ما تناول فيلسوف التحليل هذه الميتافيزيقا بمضمونها ، وجدها قائمة على غلطة منطقية في فهم العبارات وتحليلها لا أكثر ولا أقل ، والغلطة هي الظن بأن العبارة التي ترد فيها كلمة « دولة » أو « أمة » أو « شعب » أو ما هو شبيه بذلك ، هي كالعبارات التي تتحدث عن فرد من الأفراد ، فإذا فككنا كل عبارة فيها لفظة « دولة » — مثلاً — إلى قائمة طويلة من العبارات الأولية التي تتحدث كل منها عن فرد واحد في حالة واحدة من حالاته الكثيرة ، تبخرت هذه الأشباح الوهمية وزالت من الوجود ، وزالت بالتالي الميتافيزيقا القائمة على أساسها .

وأهم مشكلة عاجلها « مور » بهذه الطريقة التحليلية ، هي مشكلة العالم الخارجي ، إذ ترى أصحاب التفكير الميتافيزيقي يتساءلون : هل العالم الخارجي موجود حقيقة ؟ وإن كان موجوداً فهل هو واحد أم كثير ؟ أتدري كيف أقام « مور » البرهان على هذه المسئلة المزعومة . . ؟ أقامه هكذا :

« أستطيع الآن أن أقيم البرهان — مثلاً — على أن يدين بشريتين موجودتان ، كيف ؟ بأن أرفع كتابتي يدي ، قائلاً — وأنا أشير إشارة خاصة بيدي اليمنى : « هذه يد واحدة » ، ثم أضيف إلى ذلك قولي — وأنا أشير إشارة

خاصة يدي اليسرى — « وهذه يد أخرى ... »^(١) .

هذا في رأى « مور » برهان كاف على أن العالم الخارجى موجود أو على أنه مهتكر ، وهو برهان لأن المقدمات فيه غير النتيجة (المقدمتان هما : (١) هذه يد ، (٢) وهذه أخرى — والنتيجة هنالك يدان موجودتان — وقد اعتبر النتيجة مختلفة عن المقدمتين ، لأنها قد تكون في ذاتها صوابا مع خطأ المقدمتين ، إذ تستطيع — مثلا — أن ترفع قلما وتقول هذه يد ، ثم ترفع كتابا وتقول : وهذه يد أخرى ، ثم تستنتج النتيجة : إذن هنالك يدان موجودتان ، فتكون النتيجة صوابا والمقدمتان خطأ ، وعلى ذلك فقولى هذه يد وتلك أخرى زعم يختلف عن الزعم المثبت في النتيجة وهو : هنالك يدان موجودتان) ، أقول إن هذا في رأى « مور » برهان كاف على وجود العالم الخارجى ، وعلى أن هذا العالم كثير ، لأنه مؤلف من مقدمتين ونتيجة ، ولأن المقدمتين ثابت صدقهما على أساس « الفهم المشترك » ، وإذن تكون النتيجة هى الأخرى صوابا — لكن النتيجة تثبت وجود أكثر من يد واحدة ، إذن هنالك — على الأقل — شيان ، هما هاتان اليدان .

لقد توهم الميتافيزيقيون وجود المشكلة ، لأنهم — كما يبدو — حين تساءلوا : هل العالم الخارجى موجود ؟ حسبوا أن هاتين اليدين البشريتين اللتين أعلم بوجودهما علما — يثور على « الفهم المشترك » لو أنكرت صحته — حسبوا أن هاتين اليدين البشريتين ليستا من الضخامة والفضامة بحيث تكفيان أن تكونا علما خارجيا ، حسبوا أن العالم الخارجى كلمة مجيدة عظيمة غير هذه الأشياء الجزئية اليسيرة التى أعلم بوجودها ، لكن فيلسوف التحليل يفك بمشرطه هذه المقدمة إلى خيوطها ، فإذا هى أيسر جدا مما توهم الميتافيزيقيون .

(١) Proceedings of the British Academy, Vol. XXV : س ٢٩٥ .

هكذا جعل « مور » مهمة الفلسفة تحليل العبارات تحليلاً منطقياً وتحليلاً فلسفياً ، توضيحاً لمعناها ، حتى يزول الأرض التي تستند عليها الفلسفة التأملية ، لأن هذه الفلسفة — كما قد أظهر التحليل — قائمة كلها على أغلاط منطقية في فهم العبارات اللغوية — أقول إن التحليل هو المهمة الرئيسية التي جعلها « مور » شغل الفلسفة وشاغل القائمين بها ، فشق بذلك طريقاً أمام مدرسة فكرية جديدة ، هي التي تستطيع أن تسميها بالمدرسة الفلسفية المعاصرة .

الفصل السادس

(٢) المبتايفيقا تحت معاول التحليل

أمثلة من التحليل عند بيرتراند رسل

(١) نظريته في تحليل العبارة الوصفية

١

تحليل الكل إلى أجزائه عملية لم يوافق عليها كثير من الفلاسفة منذ أقدم المصور ، إذ اعتقد هؤلاء أن تحليل الكل إفسادٌ لحقيقته وإبطالٌ لمعناه ؛ لأن الكل الواحد — في رأيهم — ليس مؤلفاً من مجرد أجزائه رُصٍّ بعضها إلى جانب بعض كما اتفق ، بل هو وحدة عضوية تضي على كل جزء من أجزائها معنى يحمله وهو عضوفيها مختلفاً عنه وهو معزول عنها قائم بمفرده ؛ وكثيراً ما أدى هذا المنطق بأصحابه إلى اعتبار الكون كله حقيقة واحدة يستحيل عليها التكثر والتجزئة .

والذي يهمننا الآن من موقف هؤلاء ، هو إحدى نتائجه العجيبة ، وهي أن هنالك ضرباً من المعرفة تستحيل على التعبير اللفظي في عبارات وكلمات ؛ لأنه ما دامت الحقيقة واحدة موحدة ، فكيف تبيح لنفسك أن تصورها وتصورها بقطع مجزأة ، هي العبارات اللفظية ، والألفاظ التي تتألف منها كل عبارة ؟

فحسبنا — إذن — دقاً عن إمكان التحليل ، بل دقاً عن وجوبه ، أن نقول إنه لا مندوحة لنا عن التعبير عما نعرفه بلغة كائنة ما كانت ، ولا مندوحة لغة عن تجزئة ألفاظها وعباراتها : « فالجل مؤلفة من كلمات ، والكلمات المطبوعة

مؤلفة من أحرف ؛ والمؤلف الذى يقدم كتابا للطبع ، يجمع له عمال الطباعة قطعاً منفصلة هى أحرف الطباعة ، يجمعونها فى نظام معين ؛ ومع ذلك فلو كان صاحب الكتاب فيلسوفاً [من القائلين باستحالة التحليل] فقد يكون فى كتابه هذا ما يقرر به أن الفكر يستحيل تصويره بسلسلة من الأشياء المادية مهما يكن نوعها ... إن الفكر الذى يمكن انتقاله بين الناس ، لا يمكن أن يبلغ من كثرة العناصر وتمقدها حداً يصبح معه محالاً أن يتركب من أحرف الهجاء وتشكيلاتها المختلفة الممكنة؛ فقد يكون شيكسبير غاية فى عبقرية العقل ، لكن هذه العبقرية كلها لا يمكن أن نجعلها إلا فى ترقيات سوداء على ورق أبيض ؛ والذين يقولون إن الكلمات تبطل حقيقة الواقع ينسون أن الكلمات فى ذاتها حقيقة واقعة ، وأن الجمل والكلمات — باعتبارها حقائق واقعة — مؤلفة من أجزاء منفصل بعضها عن بعض ، لكل جزء منها اسم خاص به [هى أسماء أحرف الهجاء] ... وإذن فلا شك أبداً فى أن بعض الحقائق الواقعة يمكن تحليله إلى أجزائه ^(١) .

فالتحليل ممكن ، بل هو عملية ضرورية أحياناً ، إذا أردنا أن نُحَسِّنَ فهم الكل الذى نحلله ؛ وبما يجب تحليله لحسن فهمه عبارات اللغة التى نستخدمها فى العلم وفى شئون حياتنا اليومية ، لنتم بها التفاهم ؛ وتحليل الجملة عند « برتراند رسل » يبدأ أولاً بتمييز مكوناتها بعضها من بعض ، لتحليل كل منها على حدة ^(٢) ، حتى إذا ما تم لنا ذلك ، عدنا إلى العبارة كلها لنحاول فهمها على ضوء ذلك التحليل .

ومن الأجزاء التى عنى « رسل » بتحليلها ، « العبارات الوصفية » ^(٣) التى جاء تحليلها لها من الأهمية فى فلسفته ، بل فى الفلسفة المعاصرة كلها ، بحيث استدعى تعليقات لا حصر لها فى المؤلفات والدوريات الفلسفية الحديثة ، وهانحن أولاً باسطون لك موضوع البحث ، شارحون لك أهم عناصره .

١) Russell, B., An Inquiry into Meaning and Truth : ص ٣٢٨ .

٢) Fritz, Charles, Bertrand Russell's Construction of the : ص ٤٦

External World

٣) Descriptions

أشار « رامزي » — وهو ذو مكانة ملحوظة في التحليل الفلسفي المعاصر — إلى نظرية « رسل » في « العبارات الوصفية » فقال عنها : « إنها نموذج للفلسفة »^(١) فما هي العبارات الوصفية ؟ وماذا يرى « رسل » في تحليلها .

يبين « رسل » ما يعنيه « بالعبارات الوصفية » بياناً صريحاً^(٢) إذ يقول في كتابه « مقدمة للفلسفة الرياضية »^(٣) : « العبارة الوصفية قد تكون أحد نوعين : فهي إما خاصة^(٤) أو عامة^(٥) ؛ أما العامة فهي ما دلت على كسرة ، وأما الخاصة فهي ما دلت على معرفة فرد بذاته »^(٦) .

ونبدأ الحديث بتحليل العبارة الوصفية العامة :

المراد بالعبارة الوصفية العامة ، عبارة — وقد تكون كلمة واحدة — دالة على أفراد كثيرين من جنس واحد ، كقولنا « رجل » « رأس جمهورية » « جبل من الذهب » الخ ؛ وسؤالنا الآن هو : ماذا أقرر على وجه الدقة حين أقول كلاماً فيه عبارة وصفية عامة ، كأن أقول — مثلاً — قابلت رجلاً ؟
هبنى صادقاً فيما أقول ، حين أقول « قابلت رجلاً » وافترض أن الرجل

(١) Ramsey, F.P., Foundations of Mathematics : ص ٢٦٣ .

(٢) رأى رسل في تحديد العبارة الوصفية قد تغير في مؤلفاته المختلفة ، فهو في كتاب « برنكيا ماثيكا » (ص ٣٠ ، ٦٦ ، ١٧٣ من الطبعة الثانية) يجعل معناها قاصراً على العبارة الدالة على فرد واحد كقولنا « مؤلف كتاب الأيام » ؛ ثم يعود فيجعلها نوعين ، أحدهما ما يدل على فرد واحد كما في المثال المذكور ، وثانيهما ما ينطبق على أفراد كثيرين من جنس واحد كقولنا « رجل » ؛ وسنكتفي هنا بالاستعمال الثاني .

(٣) An Introduction to Mathematical Philosophy : ص ١٦٧ .

(٤) Definite

(٥) Indefinite

(٦) يحدد المؤلف صورة الخاصة بعبارة the so-and-so ، وصورة العامة بعبارة so-and-so ؛ ولم نستطع نقل هاتين الصورتين إلى مقابلات دقيقة في العربية ، فاختارنا للأولى عبارة « معرفة فرد بذاته » ولثانية كلمة « كسرة » .

الذى قابلته فعلا هو « المقاد » ، فن الواضح أن عبارتي « قابلت رجلا » و « قابلت المقاد » ليستا متساويتين ، ويكفي لبيان ذلك أن نلاحظ بأنني قد أكون صادقا في العبارة الأولى ، وكاذبا في العبارة الثانية ، إذ ربما أكون قد قابلت رجلا ، لكن هذا الرجل لم يكن هو المقاد ؛ ولو كانت، العبارتان متساويتين ، لصدقنا معا أو كذبتا معا ، ولاستحال أن تصدق إحداهما على حين قد تكذب الأخرى .

إن قولي « قابلت رجلا » لا يضمن به أني قابلت فردا بذاته من الناس كزيد أو عمرو ؛ بل مثل هذا القول لا يضمن به أن يكون للفظ « رجل » مسميات حقيقية واقعة في عالم الأشياء ، بدليل أني قد أقول « قابلت غولا » أو « قابلت عنقاء » ويكون لقولي هذا معناه عند السامع — إذا فرضنا أن « الغول » و « العنقاء » محددة الأوصاف معلومة الصورة — على الرغم من أنه ليس هناك في عالم الأشياء الواقعة غول حقيقي أو عنقاء حقيقية ، لأنها كائنات من تصوير الخيال .

فأنا حين أقول « قابلت رجلا » فإنما أعني بكلمة «رجل» مجموعة من صفات تنطبق على هذا وهذا وذاك من أفراد الناس ، فهي أوصاف عامة ، أنصورها بالذهن ، حتى ولو لم يكن هناك الفرد الذي تنطبق عليه ؛ إذ الأمر هنا لا يزيد ولا يقل عن الأمر في العبارات التي نتحدث عن كائنات خيالية كالغول والعنقاء . وعلى ذلك فالمراد بالعبارة الوصفية العامة هو للدرك العقلي لا الأفراد الحقيقية الواقعون في عالم الأشياء .

إننا نحسب للقارئ أن يعي هذا المعنى ، لأنه سيكون بعيد الأثر في هدمنا للعبارات للميتافيزيقية ؛ وتكرر نفس المعنى بعبارة أخرى لزيادة الإيضاح فنقول : إن الألفاظ التي اصطلمحنا على تسميتها « بالألفاظ الكلية » = مثل رجل وشجرة

ونهر — ليست في الواقع إلا عبارات وصفية ، ليست بذاتها دليلا على وجود أفراد لها ؛ وهذا يصدق على كل لفظة كلية في اللغة : لفظة « كتاب » تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى في الواقع ، وكلمة « نهر » تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى في الواقع ؛ وهكذا .

ومن هنا يتضح وجه الشبه ، كما يتضح وجه الاختلاف ، بين عبارة نتحدث عن شيء حقيقي ، وأخرى نتحدث عن شيء خيالي وهمي ؛ فكلتا العبارتين تكون مفهومة للسامع على حد سواء ، فلا فرق من حيث الفهم بين أن أقول : « قابلت رجلا » أو أن أقول « قابلت غولا » — إذا كان لأقول صفات معلومة محدودة — لكن تعود العبارتان فبمختلفان من حيث أن للأولى أفرادا في عالم الواقع ، وأنها قد تصدق على أي فرد منهم ، وأما الثانية — فعلى الرغم من أني قد أفهم معناها — فليس في عالم الواقع أفراد بحيث تصدق على هذا أو ذاك من هؤلاء الأفراد .

إننا بهذا التحليل نتخلص من إشكال ذى بال عسبد بعض الفلاسفة ، خاص بالكائنات التي ليست بذات وجود فعلي ، مثل « غول » و « عتقاء » و « الربع الدائري » — فيقول هؤلاء الفلاسفة : كيف يمكن أن أتحدث عن هذه الأشياء إذا لم يكن لها وجود إطلاقا بأي معنى من معانيه ؟ لهذا تراهم يقترحون جعل الوجود درجات ، منها ما هو وجود فعلي^(١) يتمثل في أفراد حقيقية ومنها ما هو وجود ضمني^(٢) يتيح لنا أن نتحدث عن أمثال هذه الكائنات التي لا وجود لها في عالم الأشياء الواقعة .

والفيلسوف النمساوي « ميوننج » Meinong في أنواع الكائنات رأى ساقه حين تعرض لتحليل « العبارة الوصفية » في نفس الوقت تقريرا الذي تعرض فيه « رسل » لنفس الموضوع أول مرة في كتابه « أصول الرياضة » (سنة ١٩٠٣)

. Subsistence (٢)

. Existence (١)

وفيا إلى ملخص رأى « مينونج » في ذلك ، نذكره لما كان له من الأهمية عند « رسل » إذ تناوله هذا بالمرض والفقد .

يقول « مينونج » إن العبارات — أو الكلمات — الدالة على أوصاف عامة بما يمكن منطقيا تطبيقها على أفراد كثيرة ، ثلاثة أنواع :

(١) فنما ما ينطبق فعلا على مسميات جزئية موجودة وجودا حقيقيا ، مثل « إنسان » .

(٢) ومنها ما ليست له أفراد حقيقية ينطبق عليها ، لكن وجودها يمكن من الناحية المنطقية ، إذ ليس هنالك تناقض يجعل وجودها مستحيلا ، مثل « غول » .

(٣) ومنها ما يستحيل منطقيا أن توجد له أفراد ينطبق عليها ، لما فيها من تناقض ، مثل « مربع دائري » .

لكن « مينونج » — مع ذلك — يرى أن لكل فكرة نتحدث عنها شيئا يقابلها ، وإلا لاستحال التحدث عنها ؛ ومن ثم فهو يقسم الكائنات أنواعا ثلاثة : (١) موجودات حقيقية ، (٢) موجودات ضمنية (٣) موجودات خالصة — الأولى مثل إنسان ، والثانية مثل « غول » ، والثالثة مثل « مربع دائري » .

٣

مصدر هذه المشكلة — مشكلة الكائنات الوهمية — هو أن معظم المناطقة الذين عاجلوا هذه النقطة ، قد ضلهم النحو عن المنطق ، فاعتبروا التشابه في الصورة اللغوية تشابها في الصورة المنطقية أيضا ؛ فمبارتا « قابلت رجلا » و « قابلت العقاد » عديم من ضرب منطقي واحد ، مادامتا من صورة نحوية واحدة ؛ ولذلك كانوا تعدان في المنطق التقليدي قضيتين من قالب واحد ، مع أن الصورة المنطقية مختلفة في الأولى عنها في الثانية أشد اختلاف .

عبارة « قابلت العقاد » قضية فردية بسيطة ، تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لما وقع في العالم الخارجي من حوادث ؛ أما عبارة « قابلت رجلا » فليست بالقضية ، وإنما هي « دالة قضية »^(١) — ودالة القضية هي صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملء ما فيها من فراغ بأسماء أفراد جزئية ؛ فعبارة « س عمره عشرون عاما » صورة قضية لأنني لا أستطيع القول إن كانت صادقة أو كاذبة إلا بعد أن أضع مكان س اسم فرد جزئي ، بحيث تصبح مثلا « فيصل ملك المراق عمره عشرون عاما » .

« قابلت رجلا » دالة قضية لا قضائية ، وتحليلها هو [« قابلت س » و « س إنسان » دالة تصدق على فرد واحد على الأقل] وبهذه العبارة الأخيرة يتضح الفرق بين عبارة تتحدث عن أشياء ذوات وجود حقيقي ، مثل « قابلت رجلا » وأخرى تتحدث عن أشياء ليس لها وجود حقيقي مثل « قابلت غولا » لأنه في هذه الحالة لن تصدق الدالة على « الفرد الواحد على الأقل » .

وإذن فالذين يستنتجون من مجرد تحدثنا عن كلمات دالة على أوصاف عامة ، وجود كائنات تكون بمثابة المسمايات لتلك الكلمات — كما فعل ميديونج وقدمنا شرح رأيه — قد أخطأوا غلطاً لهم بين القضية ودالة القضية — إنهم تصوروا أن قولنا « قابلت غولا » قضية ، وإذن فهي حديث عن شيء ما ، وإذن فلا بد أن يكون لذلك الشيء نوع من الوجود المنطقي ، وإلا خلت القضية من معناها ؛ مع أن العبارة التي من هذا القبيل ، أعني العبارة التي تتحدث عن كلمة دالة على أوصاف عامة ، هي دالة قضية ، لا تتحدث عن شيء ، ولا تتحول قضية متحدثة عن شيء إلا إذا أحللتنا اسم علم مكان الكلمة ذات المعنى السكلي ؛ وهذا ممكن في مثل قولي « قابلت رجلا » — بأن أجعلها « قابلت العقاد » -- وغير ممكن في مثل قولي « قابلت غولا » ؛ ومن ثم كانت العبارة الأولى مشيرة إلى فرد ما من أفراد

(١) راجع دالة القضية في كتابي « المنطق الوضعي » .

الوجود الواقعي ، على حين أن الثانية لا تشير إلى أحد .

ما الفرق بين وجود « هاملت » — وهو شخص خيالي في الأدب — وبين وجود « نابليون » — وهو شخص حقيقي في التاريخ ؟ إن كلا منهما قد ورد اسمه في مجموعة عبارات مكتوبة في الكتب ، لكن الأسر في حالة هاملت ينتهي عند حد هذه العبارات المكتوبة ؛ أما في حالة نابليون ، فقد كان في عالم الأشياء — بالإضافة إلى العبارات المكتوبة — كائن من لحم ودم يمشي ويحارب ويخطب في الناس^(١) .

وهكذا قل في العبارة التي نتحدث عن « رجل » والأخرى التي نتحدث عن « غول » — فلكل منهما معنى يفهمه السامع ، وإلى هنا يتشابهان ، لكنهما يعودان فيختلفان في أن الأولى يمكن تحويلها إلى قضية عن فرد معين له اسم معروف ، وأما الثانية فتقف عند حد فهم معناها ؛ بعبارة اصطلاحية : الأولى دالة قضية يمكن تحويلها إلى قضية ، والثانية دالة قضية لا يمكن تحويلها إلى قضية .

٤

الجملة المحتوية على عبارة (أو كلمة) وصفية عامة هي دالة قضية ، وليست قضية ، أعني أنه لا يجوز الحكم عليها بصدق أو كذب إلا إذا زدناها إلى قضية أولاً ، وأعني مرة ثانية أنها لا تصلح موضوعاً لمناقشة أو لاختلاف في الرأي ما دامت باقية على حالها لم تترد إلى قضية .

ولنضرب مثلاً لذلك كلمة « إنسان » ؛ هذه نعدها « عبارة وصفية عامة » ، أي أنها ليست اسماً يسمى هذا الفرد المعين أو ذلك الفرد المعين ؛ ليست هي كلمة « العقاد » مثلاً ، لأن هذه الكلمة الأخيرة تعين فرداً بذاته ولا تطلق على سواء ؛ ليست كلمة « إنسان » اسماً خاصاً لفرد معين معلوم ، بل هي « وصف

(١) Russell, Introduction to Math. Philosophy : ص ١٦٩ .

عام ، ، فإذا وردت في جملة مثل « الإنسان فان » فإن هذه الجملة لا تكون — كما ظن المنطق التقليدي — قضية يجوز وصفها بالصدق أو بالكذب ؛ إذ ليس في عالم الأفراد فرد اسمه « الإنسان » بحيث يمكننا أن نرجع إليه لنرى إن كان فانيا أو غير فان .

تحليل كلمة « إنسان » وحدها هو « س متصف بالخصائص البشرية » — و « س » هنا رمز لفرد معين نستطيع أن نشير إليه بقولك « هذا » — وإذن فتحليل جملة « الإنسان فان » هو « س متصف بالخصائص البشرية ، و « س فان » ؛ عندئذ نستطيع — إذا أردنا — أن نحقق هذا الكلام تحقيقا مباشرا ، لنعلم أصادق هو أم كاذب ، لأننا سنجد الفرد « س » في عالم الأفراد ، وليكن « العقاد » مثلا ، وسنرى إن كان موصوفا بكذا وكذا من الصفات أو لم يكن ، وإن كان فانيا أو لم يكن .

وإذا كانت العبارة موضوع التحليل مؤلفة من موضوع وصفتين مثل قولنا « الإنسان عاقل فان » فإن تحليلها يكون — على نفس القاعدة السابقة — هو : « س متصف بالخصائص البشرية ، و « س عاقل » ، و « س فان » ؛ فنحن في هذه الحالة أيضاً نستطيع أن نرجع إلى « س » هذا في عالم الواقع ، لنرى إن كان عاقلا وفانيا أو لم يكن ، بحيث نتكهن من الحكم على العبارة الأولى بالصدق أو بالكذب .

وإذا استخدمنا الرموز المألوفة في كتب المنطق الرمزي ، لندل على هذا الذي أسلفناه كانت الصيغة كما يلي :

« الإنسان فان » صيغتها الرمزية هي « س س » فنحن هنا نرمز بالرمز « س » للخصائص البشرية ، ونرمز بالرمز « س » لفرد معين من الناس ، كالعقاد أو غيره .

وعبارة « الإنسان عاقل فان » صيغتها الرمزية هي « س س س » مع العلم

بأن الرمز « س » يرمز إلى صفة كونه عاقلا ، والرمز « ـ » إلى صفة كونه فانيا ، والرمز « س » إلى فرد معين من الناس .

وما حاصل هذا كله ؟ حاصله أننا نخلصنا من كلمة « إنسان » وأحللنا مكانها فرداً معيناً ؛ وبهذا نمكن لأنفسنا أن نرى إن كان الكلام صحيحاً أو فاسداً ؛ على حين أننا إذا أبقينا كلمة « إنسان » على حالها فسنظن خطأ أن هنالك في عالم الأشياء شيئاً اسمه « إنسان » موصوفاً بكذا وكذا ؛ فإذا رجعنا إلى عالم الأشياء المحسوسة ولم نجد هذا « الإنسان » العام ، شطح بنا الوم إلى افتراض وجود « الإنسان » العام في عالم غير هذا العالم المحسوس ، كما فعل أفلاطون مثلاً في نظرية المثل .

وهنا نصل إلى بيت التصيد ، فالغاية التي استهدفناها بهذا البحث كله هي مهاجمة الميتافيزيقا واعتبارها كلاماً فارغاً ، نشأ من هيجز الميتافيزيقيين عن تحليل عباراتهم تحليلاً صحيحاً .

نخذ هذه العبارة الميتافيزيقية مثلاً : « الروح خالدة » وحلها على ضوء ما قلناه ، نجد أنها ليست — كما ظن المنطق التقليدي — قضية ، وبالتالي فهي ليست مما يوصف بصديق أو كاذب ؛ وبعبارة أخرى ليست هي مما يجوز فيه المناقشة والكلام ما دامت على حالها هذه ؛ إذ هي دالة قضية بمعنى أنها تقدم لنا عبارة مثقوبة فيها خاتمة شاعرة ، ولا يجوز اعتبارها كلاماً تاماً إلا إذا سدنا هذا الفراغ فيها .

ذلك لأن جملة « الروح خالدة » — شأنها في ذلك شأن الجملة التي حللناها وهي « الإنسان فان » — تنحل إلى ما يأتي : « س » روح ، و « س » خالدة حين تكون « س » رمزاً لفرد معين في عالم الأفراد في دنيا الواقع ؛ فلا بد من الرجوع إلى عالم الأشياء الواقعة أولاً ، باحثين عن الفرد « س » الذي زعمنا وجوده ، والذي أردنا وصفه بكذا وكذا ، لنرى هل هذا الفرد فيه الصفة الزعومة أم لا ... فإذا استحال بطبيعة الموقف أن نجد في عالم الأفراد مثل هذا الفرد

« س » الذى جعلناه موضوع حديثنا ، كان الكلام فارغا من كل معنى ، لأنه يفقد صفة الكلام الرئيسية ، وهى أن يتاح لنا وصفه بالصدق أو بالكذب .

٥

إلى هنا كان الحديث منصبا على العبارة الوصفية العامة التى تنطبق على أفراد كثيرين ، ورأينا أن النقطة الرئيسية فى تحليلها هى أن ننظر إليها باعتبارها دالة قضية نتحدث عن مجهول ، ولا مندوحة لنا عن استبدال فرد معلوم بذلك المجهول ، قبل أن يتاح لنا أن نجعل من العبارة كلاما يصح فيه الجدل والمناقشة .

وننتقل الآن إلى النوع الثانى من العبارة الوصفية ، وهو « العبارة الوصفية الخاصة » التى لا تنطبق إلا على فرد واحد شأنها فى ذلك التخصيص شأن اسم العلم ؛ فالعبارة الوصفية « مؤلف كتاب الأيام » تحدد فردا بذاته ، كما يحدد اسمه الخاص وهو « طه حسين » .

غير أن العبارة التى تحتوى على اسم العلم لا تتعرض فى تحليلها لنفس المشكلات التى تتعرض لها الجملة التى تحتوى على عبارة وصفية خاصة رامية إلى الفرد الذى يرمز إليه اسم العلم ؛ ذلك لأنه على الرغم من تساوى الدلالة الرمزية بين اسم العلم وبين العبارة الوصفية الخاصة فى تمييز الفرد المسمى ، إلا أنهما ليسا متساويين تساويا مطلقا ؛ ولو كانت عبارة « مؤلف كتاب الأيام » مساوية تماما من كل الوجوه للاسم « طه حسين » لأمكن أن نحل الواحدة مكان الأخرى دون أن يتأثر المعنى نقصا أو زيادة ؛ لكن ليس ذلك هو الواقع ، لأننا فى قولنا « مؤلف كتاب الأيام هو طه حسين » لا نقول فقط ما نقوله بعبارة « طه حسين هو طه حسين » — فى الحالة الأولى نذكر حقيقة من حقائق التاريخ الأدبى ، وفى الحالة الثانية نقول عبارة جوفاء ؛ وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يكون للعبارة الوصفية الخاصة تحليل غير تحليل اسم العلم ؛ فما هو ؟

إن أول ما يسترعى النظر في المقارنة بين اسم التلم وبين العبارة الوصفية الخاصة ، هو أن اسم التلم رمز بسيط لا ينحلّ إلى أجزاء أبسط منه ، لأن أجزائه أحرف المجيء التي ليست رموزاً في هذه الحالة ، وأما العبارة الوصفية الخاصة فمكونة من أجزاء هي بدورها رموز ذات دلالة معلومة قبل أن تتألف معاً لتكون عبارة وصفية دالة على فرد بذاته ؛ ففي قولنا « مؤلف كتاب الأيام » قد استعملنا كلمة « مؤلف » وكلمة « كتاب » وكل منهما بدورها رمز له دلالة المستقلة (لاحظ أن كلا منهما عبارة وصفية عامة) .

واسم التلم الذي هو رمز بسيط غير قابل للتحليل ، إنما يدل على معناه دلالة مباشرة ؛ فالفرد المعين المعلوم الذي هو طه حسين ، يشار إليه مباشرة باسمه ، فكأن اسمه يشير إلى معناه دون الحاجة إلى إضافة كلمات أخرى إليه تساعد على إفراء مسماء من بين سائر الأشياء ؛ وأما العبارة الوصفية الخاصة فعملها تحده معاني أجزائها .

ويتربط على ذلك عدم جواز الشك في وجود مسمى اسم التلم وجوداً حقيقياً ، وجواز هذا الشك في حالة العبارة الوصفية الخاصة ؛ ذلك لأنه إذا لم يكن هنالك فرد معين بذاته موجود وجوداً حقيقياً واقعياً ، لما أمكن — من الوجهة المنطقية — أن نطلق عليه اسماً ؛ إذ أن الكائن الفرد يوجد أولاً ، ثم نطلق عليه اسمه للميز ثانياً ؛ وإذن فعبارة مثل « طه حسين موجود » عبارة لا تزيد في معناها عن قولنا « طه حسين » فقط ؛ لأن مجرد ذكر اسم التلم كاف وحده للدلالة على وجود المسمى وجوداً يملأ الآن — أو ملاً فيما مضى — لحظات من زمان ومسافات من مكان .

وليس الأمر كذلك في حالة العبارة الوصفية الخاصة ، لأن هنالك حالات نصوغ فيها عبارة من هذا النوع ، دون أن يكون لها مسمى في الواقع ، كقولنا « ملك فرنسا الحالي » إذ ليس في فرنسا أحد اليوم يكون ملكاً عليها .

ولهذا أمكن أن نعرف قائمة طويلة من العبارات الوصفية الخاصة المشيرة كلها إلى شخص بعينه ، دون أن نعرف من هو ذلك الشخص ، أى دون أن نعرف اسمه العَلَمَ ؛ ففي القصة البوليسية تتجمع قضايا كثيرة فيها أوصاف مختلفة ، كلها يدور حول الرجل الذى فعل الفعل ، دون أن نعرف أنه فلان بالذات .

وما دما قد فرقنا هذه التفرقة الدقيقة بين اسم العَلَمَ وبين العبارة الوصفية الخاصة ، فجعلنا اسم العَلَمَ دالاً حتماً على وجود مسماه ، لدرجة أن عبارة مثل « موجود » تكون عبارة بغير معنى (على فرض أن « ا » اسم عَلَمَ لقرء معين) ، فى حين أننا قد جعلنا العبارة الوصفية الخاصة معتمدة فى معناها على معنى أجزائها ، وبالتالى أجزائها ألا يكون مسماه ذا وجود فعلى حقيقى — أقول إننا ما دما قد فرقنا هذه التفرقة الدقيقة بين اسم العَلَمَ وبين العبارة الوصفية الخاصة ، فيحسن أن نحصر اسم العَلَمَ فى أسماء الإشارة وحدها ، مثل « هذا » و « ذلك » ؛ إذ لا يمتثل أن تشير قائلاً « هذا » دون أن يكون هنالك الفرد المشار إليه .

أما ما اصطلاحنا على تسميته باسم عَلَمَ ، مثل « العقاد » و « طه حسين » و « شيكسبير » و « هومر » و « القاهرة » و « جبل المقطم » الخ ففى فى الحقيقة أوصاف ؛ فاسم « هومر » — مثلاً — إن هو إلا عبارة وصفية لشخص قد يكون موجوداً وقد لا يكون ، ومن الأوصاف التى تدل عليها أنه شاعر وأنه مؤلف الألياذة والأوديسية ، وأنه ضرير ، وأنه يونانى قديم — وما دام الأمر كذلك ، فهو — كأي عبارة وصفية أخرى — يجوز ألا يكون له مسمى فى عالم الأفراد^(١)

٦

ومهما يكن من أمر ، فإننا نخلص من هذا كله إلى أن العبارة المشتملة على اسم عَلَمَ ، تختلف فى التحليل عن العبارة المشتملة على عبارة وصفية خاصة ، وسيلنا

(١) Russell, Introduction to Math. Philosophy : ص ١٧٨ .

الآن أن نتمتع العناصر التي تجعل العبارة الوصفية الخاصة شيئاً غير اسم العلم ، حتى وإن كانا دالّين على معنى واحد .

اختار « رسا » جملة محتوية على عبارة وصفية خاصة ، ليتناولها بالتحليل فتكون نموذجاً لمثيلاتنا ، وتحليله لهذه الجملة هو الذي دعا « رامزي » إلى أن يقول عنه عبارته التي وضعناها في صدر الفقرة الثانية من فقرات هذا الفصل ، وهي أن تحليله ذلك نموذج للفلسفة ؛ وهذه الجملة المختارة هي « مؤلف ويثري كان اسكتلنديا »^(١) ولهذا نحب أن نحفظ بها مثلاً ، إذ قد أصبح لها ذبوع واسع في المؤلفات الفلسفية الحديثة كلها ، التي تتناول تحليل العبارات بالعليق والنقد .

يقول « رسل » إن جملة « مؤلف ويثري كان اسكتلنديا » تنحل إلى قضايا ثلاث هي :

١ - على الأقل شخص واحد كتب ويثري .

٢ - على الأكثر شخص واحد كتب ويثري .

٣ - أياً من كان كاتب ويثري فهو اسكتلندي .

فهذه القضايا الثلاثة جميعاً يتضمنها قولنا إن مؤلف ويثري كان اسكتلنديا ، ولا تكفي منها أية واحدة ، ولا أية اثنتين لتفي بالمعنى كله الذي تحمله الجملة الأصلية ؛ والعكس صحيح أيضاً ، وهو أن هذه القضايا الثلاثة معاً تعني الجملة الأصلية ، بعبارة أخرى ، إن الجملة الأصلية تقتضي هذه القضايا الثلاثة معاً وهذه القضايا الثلاثة معاً تقتضي الجملة الأصلية ؛ ومن ثم كانت القضايا الثلاثة معاً تحديداً لمعنى الجملة الأصلية .

هذه القضايا الثلاث مستقلة كل منها عن الأخرى ، أي أن واحدة منها

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

لاحظ أن « ويثري » ، مجموعة قصص ، ومؤلفها هو « وولتر سكوت » .

لا يتضمن واحدة^(١) ، بدليل أن صدق أو كذب الواحدة لا يعنى شيئاً بالنسبة إلى صدق أو كذب الاثنتين الآخرين .

وتستطيع تطبيق هذا المثل على كل ما يشبهه ؛ فالجمله : « أول رئيس للولايات المتحدة كان اسمه جفرسن » تنحلّ إلى القضايا الثلاث الآتية :

- (١) على الأقل شخص واحد كان رئيساً للولايات المتحدة قبل سواء .
 - (٢) وعلى الأقل أكثر شخص واحد كان رئيساً للولايات المتحدة قبل سواء .
 - (٣) أيا من كان الرئيس الأول للولايات المتحدة فقد كان اسمه جفرسن .
- والجمله : « سيكون الكتاب التالى الذى أقرؤه كتاباً فرنسياً » تنحلّ إلى القضايا الثلاث الآتية : (١) على الأقل كتاب واحد سأقرؤه قبل أن أقرأ سواء (٢) على الأقل أكثر كتاب واحد سأقرؤه قبل أن أقرأ سواء . (٣) أيا ما كان الكتاب التالى الذى سأقرؤه فسيكون كتاباً فرنسياً .

يقول « مور » تعليّقاً « على هذا التحليل : « إنه بديعى — فيما أرى — بمجرد الإشارة إليه ، لكن هل أشار إليه أحد قبل « رسل » ؟ لست أدرى ، لكن يظهر لى أنه — فى الفلسفة — كثيراً ما يكون عملاً عظيماً أن نلاحظ شيئاً نراه غاية فى الوضوح بمجرد ملاحظته ، لكنه لم يكن قد لوحظ من قبل ؛ وإنى

- (١) يقول « مور » تعليّقاً على هذا التحليل ، إن القضية (٣) تتضمن القضية (١) إذ لا يمكن فهم (٣) وهى « أيا من كان كاتب ويثرلى فهو اسكتلندى » دون القرائن القضية (١) وهى أن « أن شخصاً واحداً على الأقل كتب ويثرلى » — وعلى ذلك تكون القضيتان (٢) و (٣) وحدهما كائين لضمّن الجملة الأصلية .

ثم يضيف « مور » إلى ذلك النقد ، قوله إن العبارة التى كان يمكن أن يسمها « رسل » بدل القضية (٣) بحيث يصدق بعد ذلك كلامه كله ، هى : « لم يكن ثمة شخص كتب ويثرلى ولم يكن اسكتلندياً » — فهذه العبارة الجديدة ، كما يقول « مور » ، لا تتضمن القضية (١) بدليل أن القضية (١) قد تكون كاذبة وتظل هذه صادقة ؛ فكيف هذه العبارة الجديدة هى التى كان يقصدها « رسل » فى تحليله ، لكنه لم يوفق فى توضيح قصده توضيحاً دقيقاً .

راجع :

Moore, G.E., Russell's Theory of Descriptions (The Philosophy of Russell, ed. Schilpp)

لأميل إلى الاعتقاد أن « رسل » قد أدى عملا عظيما حين لاحظ هذه الحقيقة الواضحة البينة ^(١) وهي أن الجملة التي من طراز « مؤلف ويفرلى كان اسكتلنديا » تنحلّ إلى قضايا ثلاث من طراز القضايا الثلاث التي أسلفنا ذكرها .

٧

لعلك قد لاحظت أننا إذ أردنا أن نحلل العبارة الوصفية الخاصة « مؤلف ويفرلى » لم تتناولها وحدها ، بل وضعنا في جملة كاملة ، هي « مؤلف ويفرلى كان اسكتلنديا » ثم أخذنا في تحليل الجملة على أنها وحدة — فلماذا لم نقرء عبارة « مؤلف ويفرلى » وحدها لتخصصها للتحليل ؟

الجواب عن هذا السؤال يبرز لنا أصلا من أهم الأصول التي وضعها « رسل » في التحليل ، وهو أن العبارة الوصفية — عامة كانت أو خاصة — يستحيل تعريفها وهي وحدها ، لأنها رمز ناقص ^(٢) ؛ فآية عبارة وصفية كائنة ما كانت ، مثل « ملك فرنسا » و « مدير الجامعة » الخ « لا ينبغي أن يفرض فيها أنها ذات معنى وهي بمفردها ، ولا يكون تعريفها ممكنا إلا إذا وضعت في سياق » ^(٣) فإذا أردنا تعريف عبارة وصفية فلا يجوز لنا أن نحاول تعريفها في ذاتها كوحدة قائمة وحدها ، بل لابد أن نعرف القضية كلها التي وردت فيها العبارة الوصفية ، لأن العبارات الوصفية « رموز غير كاملة » ^(٤) .

فافرض مثلا أننا نريد تعريف عبارة « ملك فرنسا » ؛ عندئذ يجب وضعها أولا في جملة ، مثل « ملك فرنسا عاقل » ثم نأخذ في تحليل هذه الجملة إلى القضايا الثلاث الآتية :

(١) نفس المرجع السابق ص ١٩٣ .

(٢) Incomplete symbol .

(٣) Russell and Whitehead, Principia Mathematica : ص ٦٦ .

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ٦٧ .

(١) هنالك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا . (٢) وهنالك شخص واحد على الأكثر هو ملك فرنسا . (٣) وأيا من كان ملك فرنسا فهو عاقل .
ولكى ترى أن تعريف عبارة « ملك فرنسا » وحدها غير ممكن ، اطرح لفظة « عاقل » — في النمل السابق — من المرفوع ومن التعريف معاً ، وبديهي أن ما يبقى لديك من التعريف بعد حذف « عاقل » منه ، هو التعريف المطلوب للمرفوع بعد حذف « عاقل » منه أيضاً ، فينتج لديك من عملية الطرح هذه ، أن تعريف « ملك فرنسا » هو : « هنالك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا ، وهنالك شخص واحد على الأكثر هو ملك فرنسا ، وأيا من كان ملك فرنسا فهو » — وبديهي أنك لا تستطيع أن تستخدم هذا التعريف في كل الحالات التي تستخدم فيها المرفوع ، فلو كان ملك فرنسا واقفاً أمامك فأنت تستطيع أن تشير إليه بإصبعك قائلاً : هذا ملك فرنسا ؛ لكنك لا تستطيع أن تشير إليه قائلاً : هذا هنالك شخص واحد على الأقل . . . إلى آخر التعريف ؛ وهذا وحده كاف للدلالة على أن التعريف ليس مساوياً للمعرف ، أى أنه بهارة أخرى ليس تعريفاً صحيحاً .

الرمز الكامل هو ما دل حتماً على شيء مرموز له ، وما دامت العبارة الوصفية ليست رمزاً كاملاً ، فلا يتحتم أن يكون لها مسمى بين أشياء العالم الواقع ، ومن ثم جاز أحياناً أن نصادف كلاماً نفهمه دون أن يكون له مدلولات خارجية ؛ ومن ثم أيضاً يزول الإشكال المنطقي القديم الذي حير الفلاسفة وأربكهم وأوقعهم في كثير من الخطأ ، وهو : كيف يمكن أن يكون لدينا أسماء ولا يكون لها مسميات ؟ لذلك كنت تراهم بمجرد وجود الاسم أمامهم ، يفرضون وجود مسماه حتى ولو لم يقع لهم ذلك المسمى في مجال خبرتهم ؛ وهكذا نشأت الكائنات الكثيرة الوهمية التي يجعلها الميتافيزيقيون موضوعات لأبحاثهم ، مع أنها منذ البداية وهم خلقته الافة خلقاً على غير أساس مقبول . يقول الأستاذ « آير » : يبدو لي أن

إحدى المزايا العظيمة لنظرية « رسل » في العبارات الوصفية ، هي أنها تلقى ضوءاً على استعمال طائفة معينة من العبارات في حديثنا المألوف ؛ وتلك نقطة لها أهمية فلسفية ؛ ذلك لأنه حين يبين أن عبارات مثل « الملك الحالي لفرنسا » لا تؤدى وظيفة اسم العلم ، قد فُضح المغالطة التي أدت بالفلاسفة إلى الاعتقاد بموجودات ضمنية Subsistent entities ^(١)

٨

قد أسلفنا لك شرح « العبارات الوصفية » بنوعها العام والخاص : فالعبارة الوصفية العامة ، مثل كلمة « إنسان » ، تشير إلى أى فرد — لا إلى فرد معين بذاته — ما دام متصفاً بالأوصاف التي تمثلها كلمة « إنسان » ، والعبارة الوصفية الخاصة ، مثل « أطول نهر في العالم » تشير إلى شيء مفرد معين ، كأنها اسم يسميه ويميزه من سائر الأشياء ؛ غير أنها تسميه عن طريق أوصافه ، وأهمية ذلك من الفاحية المنطقية هي أنه لا يشترط حتماً أن يكون ذلك الفرد موجوداً وجوداً حقيقياً ، ولو أننا نستطيع أن نتصور صورة لما يمكن أن يوجد لو كان للشيء المسمى وجوداً ؛ هذا بخلاف اسم العلم ، فإنه يستحيل أن يقوم بغير قيام الفرد المسمى ، ومن ثم حصر « رسل » أسماء الأعلام في كلمات مثل « هذا » و « ذلك » ، لأنها أسماء تشير إلى فرد هنا أو فرد هناك ، وما لم يوجد ما تشير إليه لا يمكن منطقياً أن تشير بقولنا « هذا » و « ذلك » .

ونحب أن نلاحظ لك على سبيل الزيادة في الإيضاح ، أن الفرق الجوهرى بين العبارة الوصفية العامة والعبارة الوصفية الخاصة ، هو أن الثانية تخصيص الفرد المسمى ، بينما الأولى لا تخصص فرداً بذاته ؛ ولعلك تذكر تحليل العبارة الوصفية الخاصة « مؤلف ويثرلى » في جملة « مؤلف ويثرلى كان اسكتلندياً » ، أقول

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ٣٣ من مقدمة الطبعة الثانية.

لملك تذكر أن « رسل » حين حلل عبارة « مؤلف ويفرلى » حلها إلى قضايا ،
أولها قضية « على الأقل فرد واحد كتب ويفرلى » ؛ وثانيها « على الأكثر
فرد واحد كتب ويفرلى » — فإذا ضمنت هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى ،
وجدت أن الحاصل هو تفرد المسمى وجعله شخصا واحدا بذاته .

وأهمية نظرية « العبارات الوصفية » عند « رسل » هي أنها تنسق فلسفته
في المعرفة الإنسانية ، فهو يذهب إلى أن المعرفة جانبين : (١) معرفة بالاتصال
المباشر ^(١) ، و (٢) معرفة بالوصف ^(٢) .

أما الأولى فهي تلك التي ندرکہا إدراكا مباشرا بغير حاجة إلى أية عملية من
عمليات الاستدلال ، كأن أنظر إلى هذه اللبنة أمامي وأعلم أنها بُنْيَة اللون ،
فإدراكي للبقعة اللونية إدراك مباشر ؛ وأما الثانية فهي التي تمكننا من معرفة
الشيء بغير حاجة منا إلى الاتصال به اتصالا مباشرا ، كأن أقول لك « قابلت
رجلا » ففهم ما أريد دون حاجة منك إلى الإدراك الحسي المباشر للفرد المعين
الذي قابلته ^(٣) .

إننا نعرف شيئا بالوصف حين نشير إليه بعبارة وصفية في أحد نوعيها : العام
والخاص ، فسنذكر لا يكون الشيء المعروف ماثلا أمام حواسنا ؛ فقولنا مثلا
« حاصل ضرب ١٧ × ١٨ » هو معرفة بالوصف ، لأن العدد المقصود ليس
قائما أمامي ؛ وأهمية المعرفة بالوصف أننا نجاوز بفضلها حدود خبراتنا الحسية
المباشرة لننتفع بخبرات الآخرين .

وما هنا نصل إلى النقطة التي نريد أن نؤكد لها أهميتها البالغة فيما نحن

(١) Knowledge by Acquaintance .

(٢) Knowledge by description .

(٣) راجع تفصيل نظرية المعرفة عند رسل ، وقسمة المعرفة إلى ما هو بالاتصال المباشر
وما هو بالوصف ، في كتابيه :

بصدده ، وتلك هى أن العبارة الوصفية لا بد — لى يمكن فهمها — أن تكون
 ممكنة التحويل إلى جزئيات يمكن معرفتها بالاتصال المباشر ، وإلا كانت بنى
 معنى ؛ حين أقول لك جملة مثل « الجبل الواقع شرق القاهرة » ، فلا سبيل إلى
 قبول القول ، بل لا سبيل إلى فهمه ، ما لم يكن فى إمكانك تحويل كل وصف
 فى هذه الجملة إلى معرفة جزئية مباشرة ، فأنت تعرف معنى « الجبل » إذا كان
 فى إمكانك أن تدرك بحواسك شيئا وتشير إليه بأصبعك قائلا : « هذا هو المسمى
 بكذا (المقطع مثلا) وهو موصوف بالصفات التى تجعل منه جبلا » ؛ وكذلك
 تعرف معنى « شرق » (فى قولنا يقع شرق القاهرة) إذا كان فى إمكانك تمييز
 هذا النوع من العلاقة السكانية بين الأشياء ، وأيضا تعرف معنى « القاهرة »
 إذا كنت تستطيع الإدراك الحسى للكائنات التى يقال إنها تميز القاهرة عما
 عداها — إذن ففهمك للعبارة الوصفية موقوف حتما على خبراتك الحسية المباشرة .

معرفة الأشياء بالوصف لا سبيل إليها بنى إمكان تحليل الأوصاف إلى
 معروقات مباشرة تنفع لنا فى خبراتنا ؛ « فإقول عنه إنه معرفة بالوصف يمكن
 تحويله فى النهاية إلى معرفة بالاتصال المباشر »^(١) « فالبدء الأساسى فى نظرية
 المعرفة ، ذلك المبدأ الذى نركن إليه فى تحليلنا للقضايا المشتملة على عبارات وصفية ،
 هو هذا : أى قضية يمكننا فهم معناها لا بد أن تتألف بجميع أجزائها من مكونات
 نعرفها بالاتصال المباشر »^(٢) « ... وذلك لأن أى جزء فى أية قضية ، لا يكون
 مما نتصل به اتصالا مباشرا ، مستحيل علينا فهمه »^(٣) .

إن كثيرا جدا من العبارات الميتافيزيقية ، مثل « النفس خالدة » و « العقل
 جوهر روحانى » و « المطلق ليست له فى الزمان بداية أو نهاية » الخ الخ ، قائم على

(١) Russell, Problems of Philosophy : ص ٩١ .

(٢) المكان نفسه من المرجع نفسه .

(٣) Russell, Proc. of Aristotelian Society, 1911 : ص ١٢٨ .

افتراض أن العبارة الوصفية تعمل عمل اسم التلم، من حيث إنها تشير إلى موجودات حقيقية واقعية، فإن لم يجد الميتافيزيقيون موجوداتهم هذه بين الأشياء المحسوسة، افتراضوا وجودها وجوداً ضمناً؛ فالميتافيزيقي إن هي في حقيقة الأمر إلا « نتيجة الزعم الساذج بأن العبارات الوصفية الخاصة (أو العامة) رموز للإشارة^(١) » (مثل « هذا » و « ذلك » مما يقرب عليه حتماً وجود الأشياء المشار إليها).

(ب) نظريته في الفئات^(٢)

٩

رأينا في تحليلنا للعبارات الوصفية، أن من أهم النتائج التي أدى إليها ذلك التحليل، هو أن العبارة الوصفية رمز ناقص، أعنى أنها رمز لا يصلح للتعريف وهو قائم وحده، وأنه لا يتحتم أن يكون له مسمى في عالم الأشياء الواقعة؛ فالعبارة الوصفية الآتية: « مؤلف الإلياذة » رمز ناقص بمعنى أنك إذا طالبت بتعريف لها، كان لا بد لمن يقدم التعريف أن يضمها في جملة تحتويها، ثم يعرف الجملة بأسرها؛ كأن يقول « مؤلف الإلياذة هو هوميروس » ثم يحال هذه الجملة إلى القضايا الثلاث — كما فعل « رسل » في جملة « مؤلف ويثرلي كان اسكتلنديا » —، والقضايا الثلاث في هذه الحالة هي: (١) شخص واحد على الأقل كتب الإلياذة. (٢) شخص واحد على الأقل كتب الإلياذة. (٣) أيا من كان كاتب الإلياذة فهو هوميروس؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن هذه العبارة الوصفية رمز ناقص، بمعنى ثان، وهو أنه لا يتحتم أن يكون

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic ص ٦١.

(٢) هذه النظرية هي في أساسها نفس النظرية التي أسلفنا شرحها عند الكلام على العبارة الوصفية العامة، لكن أفردنا لها جزءاً خاصاً لأن « رسل » أفرد لها مصولاً كثيرة من كتبه المختلفة.

هناك شخص حقيقى تاريخى اسمه هوسر ، أى أنه لا يجوز لنا أن نفترض وجود
المسمى على أساس وجود اسمه ، ما دام هذا الاسم عبارة وصفية .

وسؤالنا الآن هو : هل نجد فى أسماء الفئات ما وجدناه فى العبارات الوصفية
من نتائج ؟ إذا كان أمامنا اسم لفئة ، مثل « سكان مدينة القاهرة » و « النمل »
و « أبناء الأغنياء » الخ ، أفىكون اسم الفئة هذا هو أيضاً رمز ناقص ، بمعنى أن
تعريفه مستحيل وهو قائم وحده ، وأنه لا يتحتم أن يكون له مسميات فى الواقع ،
والنا نستطيع حين نحلل الجملة التى يرد فيها اسم لفئة أن نتجهى إلى تحليل نستغنى
فيه عن الجزء الذى هو موضع التحليل مع احتفاظنا بمعنى الجملة التى محلها ؟

يجيب « رسل » على هذه الأسئلة بالإيجاب ؛ غير أنه يلاق فى بحثه للموضوع
صعاباً ومشكلات ، يغلب عليها تدريجاً فى كتبه المختلفة التى عالج فيها الموضوع
فلقد تناول الموضوع بالبحث أول ما تناوله ، فى كتاب « أصول الرياضة »^(١)
وهناك ألقى نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن لاسم الفئة مدلولين : مدلولاً يفسره
بمسمياته الكثيرة ، ومدلولاً آخر يفسره بالصفة الواحدة المشتركة بين تلك
المسميات الكثيرة .

فمثلاً كلمة « أعداد » ما مدلولها الخارجى ؟ لها مدلولان ، فيمكن اعتبارها
رمزاً دالاً على مجموعة كبيرة من الأعضاء ، وهى الأعداد المختلفة ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ،
الخ ، كما يمكن اعتبارها رمزاً دالاً على شيء واحد فقط ، وهذا الشيء الواحد هو
الصفة المشتركة التى تشترك فيها تلك الأعداد كلها اشتراكاً أجاز لنا اعتبارها أعضاء
لمجموعة واحدة — أو بعبارة المنطق التقليدى ، نقول إن اسم الفئة له مدلولان :
مدلول يتمثل فى ما صدقاته ، ومدلول يتمثل فى مفهومه — أما متى نفهم من اسم
الفئة مدلوله الأول ، ومتى نفهم منه مدلوله الثانى ، فيتوقف على السياق الذى يرد
فيه ؛ فإذا قلت مثلاً « القردة المقيمة فى حديقة الحيوان بالقاهرة مستوردة من

(١) Principles of Mathematics (1908) : الفصل الخامس .

أواسط أفريقيا « كان مدلول اسم الفئة هنا (القردة المقيمة... الخ) دالا على أفراد المجموعة ؛ أما إذا قلت « القردة المقيمة في حديقة الحيوان بالقاهرة ليست من آكلة اللحوم » كان اسم الفئة في هذه الحالة دالا على الصفة المشتركة بين أفراد الفئة ، لا على الأفراد نفسها باعتبارها كثرة .

لكن « رسل » لم يلبث أن واجهته المشكلات إزاء هذا الرأي في اسم الفئة فقلنا ماذا نقول في الفئة الفارغة ؟ وماذا نقول في الفئة ذات العضو الواحد ^(١) ؟ فعبارة « الجبال الذهبية » اسم لفئة لا وجود لأفرادها ، إذ ليس هنالك في العالم الواقع جبال من ذهب ، وإذن فهو اسم لفئة فارغة ؛ وعندئذ نكون إزاء اسم لفئة إن دل على صفة معينة ، فهو لا يدل على أفراد ؛ أعني أنه يفقد إحدى الداليتين اللتين سبقت الإشارة إليهما في تحليل أسماء الفئات — وكذلك الحال في الاسم الدال على فئة ليس فيها إلا عضو واحد ، مثل « الكواكب التابعة للأرض » . فليس هنالك في هذه الفئة إلا القمر ؛ وعندئذ أيضاً نجد أنفسنا إزاء اسم لفئة لا تنطبق عليه الأوصاف التي أسلفناها لأسماء الفئات ، إذ قلنا إن اسم الفئة يدل من ناحية على أفراد كثيرة هي أعضاء الفئة ، ومن ناحية أخرى يدل على صفة واحدة هي المشتركة بين تلك الأفراد الكثيرة ؛ فما نحن أولاء ، نرى أنفسنا أمام اسم لفئة لا يدل على أفراد كثيرة ، بل يدل على فرد واحد .

فهل نحل هذا الإشكال بقولنا إن اسم الفئة دال على معنى واحد فقط ، أي أنه رمز يرمز إلى كائن واحد ؟ لكننا إن قلنا ذلك وقمنا في تناقض ، لأن هذا الكائن الواحد الذي يرمز له اسم الفئة ، يكون كثيراً وواحداً في آن معاً ، فهو كثير عندما ننظر إلى اسم الفئة من ناحية تسميته لأفراد الفئة ، وهو واحد حين ننظر إليه من ناحية تسميته للصفة المشتركة بين تلك الأفراد .

ونترك كتاب « أصول الرياضة » الذي لم يستطع فيه رسل أن يقطع برأى

(١) راجع شرح الفئة الفارغة والفئة ذات العضو الواحد في كتابي « المنطق الوضعي » .

واضح في موضوع الفئات ؛ وننتقل إلى كتابه الرئيسى التالى ، وهو « برنكيا ماثماتيكا »^(١) (أى أصول الرياضة) فنراه قد خطا فيه الخطوة الخامسة في تحليله لاسم الفئة ، إذ جعله بمثابة دالة قضية^(٢) ، وبهذا يتغلب على كثير من المشكلات الناشئة في شأنه ؛ فنلا اسم الفئة « سكان مدينة القاهرة » تحليله هو دالة القضية « س ساكن في مدينة القاهرة » ولك بالطبع أن نضع مكان « س » أى متغير آخر ، ص ، ط ، ع الخ ؛ فدالة القضية إذن تنفع المجال للأفراد الكثيرين الداخلين في الفئة موضوع البحث ، وفي الوقت نفسه لا تغفل الصفة المشتركة بين هؤلاء الأفراد^(٣) ؛ أى أنها تواجه المطلبين معاً : الكثرة من جهة والوحدة من جهة أخرى ؛ إذ أن هذين الجانبين هما الطابع الأساسى الذى يطبع اسم الفئة ويميزه .

١٠

وماذا يفيدنا هذا التحليل في هدمنا للمبارات الميتافيزيقية ؟ النقطة الهامة لنا هى أن اسم الفئة — كالعبارة الوصفية — رمز ناقص ، أى أنه رمز بغير مرمرز له ؛ فعبارة مثل « أبناء الأغنياء » أو مثل « طلبة كلية الآداب » ليست تُسمى كائناً بعينه ، تستطيع أن تمسكه فائلاً هذا هو « أبناء الأغنياء » أو ذلك هو « طلبة كلية الآداب » إنما أنت في هذه الحالة بمثابة من يقول صيغة فيها فجوة فارغة ، إذ أنت بمثابة من يقول : « س فرد من أبناء الأغنياء » أو « س فرد من طلبة كلية الآداب » ؛ ومعنى ذلك أن هذه العبارة ذات الفجوة الفارغة لا تتحول إلى كلام مفهوم ذى معنى نصدقه أو نكذبه إلا إذا وجدنا الفرد الذى نضع اسمه مكان « س » ، كأن نقول مثلاً : « إبراهيم محمد ثابت طالب من طلبة كلية

(١) Principia Mathematica : الجزء الأول ص ٧١ .

(٢) راجع شرح دالة القضية في كتابي المنطق الوضعى .

(٣) Russell, Introduction to Mathematical Philosophy : الفصل ١٧ .

الآداب » — عندئذ فقط يتاح لنا أن نرجع إلى العالم الواقع لنرى إن كان هذا الكلام صادقاً أو كاذباً ، وعندئذ فقط يصبح الكلام ذا معنى محدد مفهوم .

أما إن ظلت العبارة على صورتها الأصلية ، اسماً لفئة ، فستظل بنير معنى قائم بذاته ، لأنها ستظل رمزاً ناقصاً ؛ وخذ الآن هذا المثل الآتي — لأنه يوضح نوع المباحث التي تبحث فيها الميتافيزيقا — « العقول الإنسانية ليست من طبيعة الأشياء المادية » فيها هنا اسم لفئة ، هو « العقول الإنسانية » كان هناك جماعة من أفراد تتصورها مجتمعة في طائفة واحدة ، ونطلق عليها طائفة العقول الإنسانية ، كقولنا — مثلاً « الخيول العربية » و « الكتب الإنجليزية » وهكذا ؛ أليس من البداهة الأولية أننا لا يجوز لنا أن نبحث في القضية القائلة بأن العقول الإنسانية كذا وكذا ، قبل أن نعرف على وجه التحديد ما هي أفراد هذه الجماعة التي نريد الحكم عليها ؟

طبّق على هذه الفئة نتيجة التحليل التي انتهينا إليها ، نجد أن « العقول الإنسانية » دالة قضية ، هي « س عقل إنساني » ، ولا تتحول الدالة إلى قضية كاملة إلا إذا وجدنا فرداً جزئياً محله محل « س » ، فإذا وجدنا ، أمكننا أن نمضى في تحقيق الزعم الأول ، بأن هذا الفرد الذى وجدناه ، والذى هو واحد من جماعة العقول الإنسانية ، ليس من طبيعة المادة ؛ لأننا عندئذ سنجد شيئاً بين أيدينا وأمام أبصارنا يمكن وضعه موضع البحث ، لنرى هل هو كالأشياء المادية الأخرى من خشب ونحاس وما إليها ، أم أنه يختلف عنها .

لكننا من جهة أخرى إذا ما عثرنا على هذا الفرد الذى يملأ مكان الرمز « س » ؛ فقد عثرنا على شيء — كما قلت — نتناوله بأيدينا ونراه بأبصارنا أو نسمه بأذاننا ، وإذن فهو من الأشياء المادية التي تُلمس وتُرى وتُسمع ؛ فجرد عثورنا على أى مثل يحقق لنا دالة القضية هو في ذاته دليل على تناقض

العبارة الأصلية ؛ إذ مجرد عثورنا على مدلول « س » بين الأشياء ، هو في ذاته دليل على أنه من طبيعة الأشياء المادية .

وماذا لو بحثنا عن مدلول الرمز « س » فلم نجد ؟ عندئذ تظل الصيغة دالة قضية ، ذات فجوة فارغة ، ولا يصح وصفها بصدق أو كذب ؛ لأنها تحدثنا عن « مجهول » (هو الرمز « س ») أو قل إنها لا تحدثنا عن « شيء » إطلاقاً ، إلا إذا كان لهذا المجهول معلوم يحل محله ، فتتحول الدالة بذلك إلى قضية يمكن مناقشتها وتحققها .

فلنذكر جيداً أن أسماء الفئات — كالمبارات الوصفية — رموز ناقصة ؛ ولنذكر جيداً أنها لا يتحتم ل مجرد وجودها أن يكون لها مسميات ، فلو تذكرنا هذه الحقيقة ووضعناها نصب أعيننا ونحن نقرأ أقوال الميتافيزيقيين عن « النفس » و « العقل » و « الجبال » و « الخير » الخ ، لكان أول ما نطالب به — لكي نفهم أقوالهم تلك — هو الأفراد الواقعية التي نضمها مكان المجهولات في دالات القضايا قبل أن ندعمهم بمضون في الحديث ؛ ولوطالبناهم بذلك لأسقط في أيديهم لأنهم في معظم الحالات لا يتحدثون عن « أفراد » وقت لم في خبراتهم ، بل يقولون « كلاماً » ، ثم يتخيلون أن للكلام مقابلات واقعية ، ثم يبنون « كلاماً » على « كلام » وهم يتوهمون أنهم يصفون « أشياء » .

فجادة الميتافيزيقيين الذين يتحدثون عن كائنات غير واقعة في مجال الحس ، لا تكون على أساس مناقشة « نظرياتهم » ومحاولة إبدائها « بنظريات » سواها ؛ بل تكون مجادلتهم بتحليل كلامهم نفسه ، لنبين لهم أن المبارات التي ينطقون بها ، هي في ذاتها — لو حللناها — دليل على أنها لا تدل على شيء .

(ج) نظرية الأنماط المنطقية

١١

هذه نظرية قال عنها « رسل » حين بحثها لأول مرة في كتابه « أصول
الرياضة » إنها « محاولة اجتهدية تمهيدية ... تتطلب كثيراً من التعديل قبل أن
تستطيع التغلب على جميع المشكلات [التي تصادفها في ميدان بحثها] »^(١) ثم
يعود فيقول شيئاً كهذا حين يعود إلى بحث النظرية نفسها بعد ما يقرب من عشرين
عاماً في كتاب آخر له هو « تمهيد للفلسفة الرياضية » إذ يقول في هذا الكتاب
عنها « إنها نظرية لا تزال في كثير من جوانبها مهوشة غامضة »^(٢) — لكن
ذلك لا يدل على أنها قليلة الشأن هيئة الخطر ، إنما يدل على أنها بحاجة إلى تصافر
الجهودات من المناطقة المعاصرين لتحليلة غوامضها ، لعلها تزيد من الضوء الذي
تلقيه على كثير من المشكلات الفلسفية المتعلقة ، التي تشغل الفلاسفة الميتافيزيقيين ،
مع أنها في حقيقة أمرها ليست إلا غموضاً وارتباكاً في طريقة التعبير .
وهناك خلاصة مبسطة لنظرية الأنماط المنطقية :

أنت تعلم أن دالة القضية هي الصيغة المحتوية على رمز المجهول ، حتى إذا
ما استبدلنا بهذا المجهول اسماً لمعلوم تحولت الدالة إلى قضية ؛ فقولنا « س إنسان »
دالة قضية ، أما إذا وضعت اسم العقاد مكان « س » بحيث تحولت العبارة إلى
« العقاد إنسان » أصبحت قضية ، وجاز لنا مراجعتها على الواقع لمعرفة صدقها
أو كذبها في تصوير ذلك الواقع .

لكن الرمز الذي يكون في دالة القضية ، لا يجوز لنا أن نستبدل به أى معلوم
كما نشاء ، بل هنالك طائفة من الأشياء هي وحدها التي يجوز لنا أن ننتقي من

(١) Principles of Mathematics : ص ٢٣ .
(٢) Introduction to Mathematical Philosophy : ص ١٣٥ .

بينما شيئاً لنضع اسمه مكان الرمز « س » في دالة القضية ، بحيث تتحول الدالة إلى قضية مفهومة ذات معنى ؛ ومدى دائرة الأشياء التي يجوز أن نتفق منها بديلاً للرمز « س » ، هو تلك الأشياء التي إذا وضع اسمُ أحدها ، أصبحت القضية الناشئة إما صادقة أو كاذبة ؛ أما الأشياء التي لا يجوز أن نضع واحداً منها مكان الرمز « س » فهي تلك التي إذا وضعنا اسم أحدها ، أصبحت العبارة كلاماً فارغاً من المعنى .

وإذن فحين إذ نريد استبدال معلوم بمجهول ، أعنى حين نريد أن نضع اسم شيء معين مكان الرمز « س » في دالة القضية ، لتصبح قضية ، فإننا نجد أنفسنا إزاء حالة من ثلاث حالات ممكنة : (١) فإما أن نستبدل بالمجهول معلوماً يحصل القضية صادقة . (٢) وإما أن نستبدل بالمجهول معلوماً يجعل القضية كاذبة . (٣) وإما أن نستبدل بالمجهول معلوماً يجعل العبارة كلاماً فارغاً من المعنى .

ففي دالة القضية « س إنسان » ، إذا وضعنا مكان « س » اسم العقاد ، بحيث أصبحت العبارة « العقاد إنسان » فإننا نحصل بذلك على قضية صادقة ؛ وإذا وضعنا مكان « س » اسماً لأحد أفراد النوريلا ، ولنفرض مثلاً أننا أطلقنا اسم « شيئا » على فرد معين من أفراد النوريلا ، فقلنا « شيئاً إنسان » كانت القضية الناشئة قضية كاذبة ، أما إذا وضعنا مكان الرمز « س » اسماً لشيء ليس بين طائفة الأفراد التي يصلح وصفها بكلمة إنسان — صدقاً أو كذباً^(١) — فقلنا مثلاً « الفضيلة إنسان » كانت العبارة كلاماً بغير معنى .

(١) يفرق « رسل » بين نطاق الصدق ونطاق الدلالة المفهومة ، فالجمل الصادقة جزء من الجمل ذوات الدلالة المفهومة ، لكن ما كل ذي دلالة مفهومة صادق ، فالكلام قد يكون ذا دلالة مفهومة ، لكنه مع ذلك كاذب ، فنقول مثلاً إن $2 + 2 = 5$ ذو دلالة مفهومة لكنه غير صحيح ، وكلا هذين النطاقين مما يقبله النطق ، إذ يكفي المتعلق من العبارة أن تكون ذا دلالة مفهومة ، وأما التمييز بين صدقها وكذبها ، فيقع على عاتق العالم الذي من شأنه أن يمارس العبارة الكلامية بالواقع ليرى إن كانت مصوره أو لا تصوره — أما الذي لا يقبله النطق فهو العبارة الفارغة من المعنى ، التي لا يجوز وصفها بصدق أو كذب (راجع أصول الرياضيات ، ص ٢٣٣) .

ولكني نجتنب الوقوع في النوع الثالث من العبارات ، وهي العبارات الخالية من المعنى ، حاول « رسل » أن يضع القواعد التي تضبط استخدام دالات القضايا ؛ ومن هذه القواعد تتألف نظرية الأنماط المنطقية .

والنمط المنطقي هو مجموعة الأشياء التي لو أخذنا منها واحداً لنضع اسمه مكان رمز المجهول في دالة القضية ، أصبح لدينا بذلك قضية ذات دلالة مفهومة — سواء كانت صادقة أو كاذبة ؛ بمباراة أخرى النمط المنطقي هو « المدي »^(١) الذي تصلح كل « قيمه »^(٢) لدالة القضية التي أمامنا ، بحيث تجعلها قضية صادقة أو قضية كاذبة .

وقد تكون المجموعة التي تصلح لانتقائنا من بين أعضائها ما نضعه مكان الرمز في دالة القضية ، مجموعة من أفراد ؛ فمثلا في دالة القضية « س طالب في قسم الفلسفة » كل قيمة نضعها مكان « س » لا بد أن تكون اسماً لفرد معين من الناس (وقد تكون القضية المتكونة بعد ذلك صادقة أو كاذبة) وإذن فالنمط المنطقي هنا هو أفراد ؛ أي أننا نتكلم في مستوى لا يصبح فيه الكلام ذا معنى إلا إذا جعلنا موضوع حديثنا فرداً معيناً .

وقد لا تكون المجموعة التي نختار من بين أعضائها واحداً لنضعه مكان الرمز في دالة القضية ، مجموعة من الأفراد ، كما في الفقرة السابقة ، بل قد تكون مجموعة من فئات ؛ فقسم الفلسفة فئة من أفراد ، وقسم التاريخ فئة من أفراد ، وقسم اللغة العربية فئة من أفراد ؛ أما « كلية الآداب » ففئة تندرج تحتها فئات ؛ ولذلك نقول عنها إنها فئة من فئات .

(١) اسمه بالإنجليزية range .

(٢) نحن هنا نستعمل مصطلحات معروفة في الرياضيات ، فإذا كان الرمز س في صيغة رياضية يرمز إلى العدد ٣ مثلاً ، قلنا إن ٣ هي قيمة س وكذلك في المنطق الرمزي ، نطلق كلمة قيمة value ، (وجعلها قيم) على الاسم الذي نضعه مكان الرمز في دالة القضية لتحويل إلى قضية فاسم « المقاد » هو قيمة س إذا ما وضعناه مكانها في الدالة « س إنسان » لتصبح « المقاد إنسان » .

وقد تلو درجة ، بحيث يصبح الاسم الذى أمامنا دالاً على فئة من فئات الفئات ، مثل كلمة « الجامعة » فهذه تندرج تحتها فئات كبرى هي الكليات المختلفة ، ثم كل فئة من هذه الفئات تندرج تحتها فئات صغرى هي الأقسام المختلفة في كل كلية على حدة ، ثم كل فئة من هذه الفئات الصغرى يندرج تحتها أفراد .

على أننا لا بد في هذا الموضع أن ننبه إلى نقطة هامة ، وهي تحديد كلمة « فرد » — فهذه الكلمة لا نريد بها في المنطق ذلك الجزء الذي لا يمكن تحليله إلى ما هو أبسط منه ؛ بل الأمر هنا نسبي يتعلق بالسياق ؛ « فالفرد » هو ما أنوى أن أجعله في حديثي « موضوعاً » أصفه بالصفات المختلفة ، وأربطه مع غيره بالعلاقات المختلفة ؛ هذا يكون في اعتباري فرداً مهما يكن تقسيمه ممكناً ؛ « فالقاهرة » فرد واحد ، ما دمت سأصفها بصفات معينة كأن أقول « القاهرة عاصمة مصر » أو « القاهرة مدينة حارة في الصيف » أو ما دمت سأربطها مع غيرها بعلاقات ، كأن أقول « القاهرة شرق النيل » و « القاهرة أكبر من طنطا » وهكذا — ولهم هو أنى إذا ما جعلت شيئاً ما « فرداً » وجب أن يظل في اعتباري فرداً من أول السياق إلى آخره ، فلا يجوز أن أبدأ حديثي باعتباره فرداً ، ثم أتحول في وسط الحديث عن هذا المعنى إلى معنى آخر هو اعتباره مكوناً من أفراد كثيرة .

والاسم الواحد قد نجعله فرداً في سياق ، وفئة في سياق آخر ؛ « فالجامعة » اسم لفرد في سياق ، واسم لفئة في سياق آخر ، فإذا قلت مثلاً « أرسلت الجامعة خطاباً إلى وزارة المعارف » كان اعتباري لما هو أنها فرد ، وإذا قلت « إن الجامعة قوامها عشرون ألف طالب » كان اعتباري لما هو أنها فئة .

ولا أغفني بحاجة إلى تذكيرك بأن الاسم الدال على فرد واحد يكون بمثابة اسم العلم ، وأما الاسم الدال على مجموعة أفراد فقد أطلقنا عليه اسم الفئة ، ولقد أسلفنا لك تحميلاً لأنواع الأسماء الدالة على أفراد والأسماء الدالة على فئات .

نعود ففكر أن الكلمة الواحدة في السياق الواحد ، يجب أن يكون لها اعتبار واحد من حيث حساباتها فرداً أو فئة ، أو بعبارة أخرى يجب أن تظل الكلمة الواحدة طول السياق منتمية إلى نمط واحد ؛ فإذا كانت الكلمة من نمط « فئات الفئات » فلا يجوز أن نتحدث عنها كأنما هي من نمط « فئات الأفراد » .

فافرض بعد هذا أن كلمة « إنسان » قد أوردناها في سياق معين على أنها فئة لأفراد ، ثم فلان وفلان وفلان إلى آخر أفراد البشر ؛ فإن كلمة « إنسان » في هذه الحالة تكون بمثابة دالة قضية (راجع ما قلناه في الفئات) هي « س إنسان » وتكون القيم التي تصلح أن توضع مكان « س » هي أسماء أفراد الناس ، كقولنا « سقراط إنسان » و « المقاد إنسان » الخ .

ثم افرض كذلك أنني أريد أن أصف فئة « الإنسان » بأن أفرادها « عاقلون » ، فإذا قلت « الإنسان عاقل » كان لابد لي أن أفهم هذه العبارة على أنها دالة قضية ، صيغتها هي : « س إنسان وهو عاقل » ، على أن القيم التي تملأ دالة القضية هنا أيضاً هي أسماء أفراد الناس ، فنقول « سقراط إنسان وهو عاقل » و « المقاد إنسان وهو عاقل » الخ — أما إذا ظننت أن « عاقل » تصف « إنسان » فإنني أكون بمثابة من خلط بين نمط ونمط آخر ؛ فما يصلح في السياق الواحد لنمط ما ، لا يصلح لنمط سواه ؛ وما هنا صفة « عاقل » جاءت لتصف أفراداً ، فلا يجوز بعد ذلك أن نقلها من دائرة الأفراد إلى دائرة الفئات ، وإلا وقعت في تناقض واخلط .

وبعبارة اصطلاحية نقول إن دالة القضية لا تصلح هي نفسها أن تكون قيمة لنفسها ، يعني أنه إذا كان لدى دالة قضية « س إنسان » فلا يجوز أن أجعل هذه الدالة نفسها هي المعلوم الذي يوضع مكان « س » ، بل ينبغي أن

يكون مجال القيم من نمط أدنى درجة ، وهو في هذه الحالة نمط الأفراد .
هل تذكر ما قاله أفلاطون في المثل ؟ ألم يقل إن الأسماء السكلية — مثل
« إنسان » — تشير إلى موجودات حقيقية واقعية ؟ فسنده أن « الإنسان »
بصفة عامة موجود في عالم الواقع ، كما أن المقاد موجود في عالم الواقع ؛ فإذا قلت
له : لكنني لا أرى بين الناس « إنسانا » بصفة عامة ؛ بل إن جميع من أرام
من الناس أفراد ، ذوو صفات معينة مخصصة ، فهذا الفرد من الناس — مثلاً —
متزوج وله ولدان وهو مدين بمائتي جنيه لجاره ؛ فأين هذه الصفات المخصصة
المعينة من « الإنسان » العام الذي لا يكون له من الصفات إلا « الجوهر » ؟
أقول إنك لو سألت أفلاطون : أين هذا « الإنسان » العام فإنه يهيبك بأنه
موجود ، لا في هذا العالم الأرضي ، عالم الجزئيات المادية المتغيرة ، بل في عالم
علوي ، هو عالم المثل الثابتة الأزلية الخالدة .

ولعلك تدرك الآن موضع الخطأ عند أفلاطون ومصدره ؛ فهو يخلط بين
الأنماط ، والكلمة التي تكون اسماً لفئة في سياق ما ، يحملها في نفس السياق اسماً
لفرد واحد ، إذ هو لا يمانع في أن يقول « سقراط إنسان » ، على اعتبار أن
« إنسان » فئة من أفراد بينهم سقراط وغيره ؛ ثم يعود فيقول إن « الإنسان »
اسم لفرد مثالي واحد — وبالطبع لا فرق بين أن يجعل سكناً هذا الفرد المثالي في
الأرض أو في السماء ، فيكفي أنه قد تصوره فرداً ، بعد أن جعله فئة من أفراد .
وهكذا تنشأ طائفة كبيرة من الأخطاء عند الفلاسفة الميتافيزيقيين ، بسبب
خلطهم الأنماط الكلامية بعضها في بعض .

١٣

إذا تحدثنا عن فئات ، وجب أن نراعي بكل دقة ما يصح أن يكون أعضاء
في تلك الفئات ، إذ لن يكون لكلامنا معنى ، إذا نحن أردنا أن نتحدث عن فئة
من طراز معين ، فصرنا الحديث إلى أعضاء فئة من طراز آخر ؛ لأن نمط الفئة

يحدده نمط أعضائها ؛ فثلاث الدرجة الأولى — الدنيا — أعضاؤها أفراد ، وثلاث الدرجة الثانية أعضاؤها فئات ، وثلاث الدرجة الثالثة أعضاؤها فئات لفئات وهكذا فإن كان لدينا دالة قضية ، بها مجهول « س » وجب أن نستوحي جيداً أن المعلوم الذى نحله بحل الرمز « س » هو من النمط الذى يجعل للقضية معنى ؛ ولا يجوز أبداً أن نستخدم دالة القضية التى أمامنا قيمة لمجهولها — كما أسافنا القول — ولا أن نستخدم دالة أخرى من نمطها قيمة لذلك المجهول .

خذ هذا المثال التقليدى المشهور فى كتب المنطق ؛ قصة الرجل الأثريلى^(١) الذى قال عن أهل بلده إقريطش (جزيرة كريت) إنهم جميعاً كذابون ، لكن القائل نفسه هو أحد سكان بلده ، وإذن فهو كذاب ، وقوله هذا كاذب وإذن فنقيضه صادق ، وهو أن أهل إقريطش صادقون ، والقائل واحد منهم ، إذن فهو صادق ، وإذن فقوله الأول بأن أهل إقريطش كذابون قول صادق — فمن ذلك يتبين أن ذلك القول الأول قد وصفناه بالكذب وبالصدق معاً ، وهذا تناقض ، ومن ثم يكون الإشكال الذى نتحدث عنه كتب المنطق بمناسبة هذه القصة .

فأين مصدر الخطأ هنا ؟ مصدره هو أننا جعلنا دالة القضية قيمة لنفسها ؛ فالقول الأصل الذى قاله الرجل عن أهل بلده ، وهو أنهم كذابون ، يمكن تحليله إلى دالة القضية الآتية : « س عبارة قالها رجل من أهل إقريطش ، فعى عبارة كاذبة » — فإذا أحلنا هذا القول نفسه مكان « س » كنا بمثابة من جعل دالة القضية قيمة لمجهولها ، وهو ما حرمناه ، لك أن تضع مكان « س » أى قول آخر مما يقوله أهل إقريطش إلا هذا القول ، لأنه هو الدالة ، أو الصورة الفارغة أو القالب الذى أعد لغيره كي يوضع فيه ، أما القالب نفسه فلا يُحسب فى نفسه .

(١) اسمه Epimenides ، ولذلك كثيراً ما تسمى للمشكلة بمشكلة إبيمنديز ، أو مشكلة الكذاب .

إذا لم نراع هذا المبدأ ، نشأ ما يسميه « وابتهد » و « رسل » — في كتاب البرنكيها — « مجموعات غير مشروعة » ، أى أننا نعتبر مجموعة ما ليس بمجموعة إطلاقاً ، ثم نمضى في الحديث على هذا الأساس فيكون خطأ .

إن من مبادئ المذهب الوضعى المنطقى أن يفرق بين القضية التحليلية (كقضايا الرياضة) والقضية التركيبية (كقضايا العلوم الطبيعية) ليجعل لكل منهما معياراً للصدق يختلف عن معيار الأخرى ؛ فإذا لم تكن الجلة تحليلية ولا تركيبية ، قلنا عنها إنها كلام فارغ من المعنى ، لا ينفع لمعايير الصدق في صورته . . . فها هنا ترى كثيراً من الناقدين يتوجهون بالقد الآتى إلى للمذهب الوضعى المنطقى ؛ يقولون : لكن قولكم هذا نفسه ما هو ؟ تحليلى هو كقضايا الرياضة أم تركيبي كقضايا العلوم الطبيعية ؟ إنه لا هذا ولا ذاك ، وإذن فهو يحكم مبدئكم نفسه كلام فارغ من المعنى ، وإنا لنعجب أن نرى بين القائلين بمثل هذا الاعتراض الأستاذ « پوپر » وهو المنطقى النابه ؛ إذ يقول فى ذلك ما يأتى : إن قول الوضعيين المنطقيين بأنه يستحيل وجود عبارات إلى جانب تلك التى تعبر عن حقائق العلوم الطبيعية وتلك التى تعبر عن الرياضة والمنطق — هذا القول فى حد ذاته لا هو يعبر عن حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية ، ولا هو من قضايا الرياضة أو المنطق ، وإذن فما أشبهه بمشكلة الكذاب [يقصد مشكلة إيمنديز التى ذكرناها توا]^(١) .

ومصدر خطأ هؤلاء الناقدين هو أنهم يضعون دالة القضية معلوماً لجهول نفسها ، كما شرحنا فى المثل السابق ، وهو ما لا يجوز ، لأنه يتضمن خطأ فى الأنماط المنطقية إذ نضع نمطاً من القول مكان نمط آخر — ولزيادة التوضيح ، افرض أن أمامك على الصحيفة عشرين جملة مكتوبة باللغة الإنجليزية ، فقلت عنها جملة عربية هى :

Popper, K. R., What Can Logic do for Philosophy ? (Arist. (١)
Soc. Supp. Vol. XXII, P.143)

« كل الجدل على هذه الصحيفة مكتوبة بالإنجليزية » ثم تقدم لك ناقد بقوله :
 لكن جملتك الإضافية هذه ليست مكتوبة بالإنجليزية ، فإذا أنت قائل له ؟
 ستقول له بالكلام اليومى المؤلف : إن هذه الجلة العربية تحكم على غيرها ولا تحكم
 على نفسها ؛ وهذا نفسه ما نحن قائلوه الآن بلغة الاصطلاح المطلقى عند « رسل »
 وهو أن دالة القضية لا يجوز أن تكون قيمة لمجهول نفسها ؛ أو بصورة أخرى ،
 إنه إذا اقتضى مجهول ما فى دالة قضية قيمة من نمط معين ، فلا يجوز أن نضع
 قيمة له من نمط آخر .

إن جملتك العربية التى أضفتها لتصف سائر الجدل ، فقلت فيها « كل الجدل
 على هذه الصحيفة مكتوبة بالإنجليزية » هى تعميم لأفراد ؛ لكنها هى نفسها من نمط
 آخر ، لأنها دالة على فئة ، وليست فرداً من الأفراد ؛ فإذا كانت الدالة هى : « س
 جملة مكتوبة بالإنجليزية » فالقيمة التى ينتظر أن تملأ مكان « س » هى فرد ؛ ولو
 وضعنا القيمة فئة ، خلطنا بين الأنماط المنطقية ، ووقعنا فى الخطأ .

وللخص الموقف السالف فنقول : إذا كانت لدينا مجموعة من مفردات
 جملتها فى فئة واحدة ، فلا يجوز أن نعبر الفئة كأنما هى عضو بين سائر المفردات
 الأعضاء ؛ فمثلاً إذا جمعت القضايا المنطقية كلها فى حكم واحد (أى فى فئة واحدة)
 وقلت عنها هذه العبارة الآتية : « كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة » فلا
 يجوز بعد ذلك أن أقول عن هذه العبارة الأخيرة نفسها إنها قضية من القضايا التى
 تكون إما صادقة أو كاذبة ، وإلا فلوفلت ذلك ، كنت كمن يفكر إليها نظرتة
 إلى أية قضية أخرى مما تجتمع فيها من قضايا .

وما مؤدى هذا الكلام ؟ مؤداه أنه لا يجوز الوجدث عن هذه العبارة
 السكّية : « كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة » وكل حديث عنها هو
 من قبيل الكلام الفارغ من المعنى ؛ إذ ماذا عسالك قائل فيها ما دام محرماً عليك
 منذ البداية أن تصنها حتى بمجرد كونها صادقة أو كاذبة ؟ إنك تتحدث عن حكم

من الأحكام إذا جاز لك أن تناقش صدقه ، أما إذا لم يجوز لك ذلك ، فقد امتنعت كل سبيل أمامك للكلام للنفيد .

إننا إذا أضفنا الرمز الدال على المجموعة كلها ، إلى أفراد المجموعة ، تكون لنا بذلك ما يسميه « وايتهد » و « رسل » مجموعة غير مشروعة « أى أنها ليست مجموعة بالمعنى المفهوم لسائر المجموعات ، وذلك يقتضى استحالة أن نقول شيئاً عن « كل أعضائها » ؛ نخذ هذا المثل الآتى — وهو مأخوذ من كتاب البرنكييا — « كان نابليون كل خصائص الرجل العظيم » فهل نعد هذا القول نفسه صفة من الصفات التى يتصف بها نابليون ، فيكون فى مستوى واحد مع بقية صفاته مثل الشجاعة وبعد الفطراخ التى يتحلى بها القائد العظيم ؟ كلا لأنها صفة من نمط أعلى من سائر الصفات ، بل قل إنها ليست صفة على الإطلاق — إنما هى عبارة تجمع سائر الصفات فى فئة ، فلا يجوز لنا أن نعد الفئة المتجمعة فرداً من أفرادها كأى عضو آخر ؛ فإن جاز لك أن تتحدث عن شجاعة نابليون ، أو عن بعد نظره ، فلا يجوز لك أن تتحدث عن « كل صفاته » جملة واحدة ، لسبب بسيط ، وهو أن « كل الصفات » ليس صفة من الصفات ؛ إنه رمز يجمع بقية الرموز ، ولكنه هو نفسه لا يرمز فى العالم الواقع إلى شيء .

وننتقل من هذا المثل إلى مثل شبيه به عميق الأثر فى الفلسفة الميتافيزيقية التأملية التى نعمل على محوها وهدمها ؛ فكلم من فيلسوف يحدثك عن « الوجود » حين يقصد « بالوجود » كل الموجودات جملة واحدة ؛ أرايت الآن كيف يجرى كل كلام عن « الوجود » كله دفعة واحدة ، كلاماً فارغاً بغير معنى ؟ لأن « الوجود » تعميم لفردات ، ولا يكون التعميم مفرداً من المفردات كأنه واحد منها ، لأنه من نمط أعلى من نمطها ؛ فما يجوز أن تحكم به على كل فرد على حدة ، لا يجوز أن تحكم به هو نفسه على مجموعها كأنه هو الآخر فرد منها .

وبعبارة اصطلاحية أسلفناها لك مراراً فيما مضى ، نقول إن أية عبارة

تتحدث عن « الوجود » هي عبارة فارغة لا تجوز منطقياً ، لأنها استخدمت دالة القضية قيمة « المجهول نفسها » ؛ فاحكم بما شئت على هذا الكائن أو على ذلك ، لأنه سيكون في استطاعتنا عندئذ أن تراجع حكمك على الكائن الفرد الذي تحكم عليه ، لنرى إن كنت قد أصبت أم أخطأت ؛ لكن لا تحكم على مجموعة الكائنات كلها كأنها كائن واحد ، لأن المراجعة عندئذ تستحيل علينا ، وبالتالي لا يكون كلامك من الكلام المقبول المفهوم في شيء ؛ إنه لا يكون كذباً بحسب بل يكون كلاماً فارغاً من المعنى .

الكلام الفارغ منطقياً هو الذي يجعل قيمة المجهول في دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ فلو كانت دالة القضية هي : « س إنسان » فلا تكون القضية المستحدثة ذات معنى إلا إذا اخترنا للرمز « س » قيمة من نمط معين ، هو نمط الأفراد ، فنقول « المقاد إنسان » ؛ لكن الكلام يكون فارغاً بالمعنى المنطقي إذا وضعنا مكان الرمز « س » قيمة من نمط آخر ، فنقول مثلاً « الحكمة إنسان » أو « الناس إنسان » .

وإذا كانت دالة القضية هي « س كثير » فإن العبارة المتكونة تكون فارغة من المعنى لو وضعنا اسم « المقاد » قيمة للرمز « س » فنقول « المقاد كثير » لكنها تصبح ذات معنى لو قلنا « الناس كثير » ؛ لأن القيمة المطلوبة هنا — على خلاف للثل السابق — لابد أن تكون فئة لا فرداً واحداً . . . وهكذا ترى لكل دالة — أعني لكل سياق — نمطاً يصلح وأمثالاً لا يصلح ؛ والخلط في ذلك مدعاة إلى الخطأ .

إننا نكرر هنا ما قلناه في موضع سابق ، وهو أن مهاجمة الميتافيزيقا التأملية لا تكون بمناقشة « نظرياتها » ، إذ لا « نظرية » هناك تناقش ، بل المهاجمة تكون بتحليل عباراتها ، لبيان خلاصتها من المعنى .

ونعود إلى مثل « الوجود » ، فلو قال فيلسوف مثالي : « الوجود واحد »
 فيحكّمك لارد عليه أن تحمل له هذه العبارة نفسها ، تحليلاً يكشف عن حقيقة
 تركيبتها ، وعندئذ سيري معك أنها لا تحمل معنى ، وبالتالي لا تعتبر عن « نظرية »
 كائنة ما كانت ... لأن دالة القضية « س واحد » يحتاج رمزها « س » إلى
 قيمة من الأشياء التي تُعدّ بالواحد ، أعني تحتاج إلى شيء من نطاق « الأفراد »
 كي تصبح قضية مفهومة ؛ أما إذا أحلت محل الرمز « س » فئة ، فقد قفزت
 من نمط إلى نمط آخر ؛ وقد أسلفنا القول بأن الكلام الفارغ منطقياً هو الذي
 يحمل قيمة المجهول في دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ إن كلمة « الوجود »
 تساوي « كل الموجودات » وإن جاز لك أن تحكم على كل موجود على حدة ،
 فلا يجوز أن تحكم على « كل الموجودات » ؛ لأن العبارة التي تبدأ بقولنا « كل
 الموجودات » هي عبارة تعم أحكاماً كثيرة متفرقة قيلت عن الموجودات وهي
 فرادى ؛ أي أنها تلخيص لأحكام سبق الحكم بها على مفردات ؛ فلا يلبي أن
 تكون هي بدورها موضوع حكم ، ولو فعلنا لما اقتصرنا على الوقوع في الخطأ ، بل
 لهجاوزنا حدود الخطأ إلى حيث الكلام الخالي من المعنى .

إن لأفلاطون عبارة مجيبة في محاوره « بارمنيدس » يقول فيها ما ملخصه إنه
 إذا كان هنالك العدد ١ ، إذن فالعدد ١ له وجود ؛ لكن العدد ١ وصفه الوجود
 ليسا متطابقين تطابقاً ذاتياً يحملهما شيئاً واحداً بذاته ، وإذن فهما اثنان ، وإذن
 فهناك العدد ٢ ، وإذا ضمّنا العدد ٢ إلى العدد ١ وإلى صفة الوجود كان لنا بذلك
 مجموعة عددها ثلاثة وهكذا وهكذا تستطيع أن تمضي في مثل هذا التفكير حتى
 يتكامل لديك ما شئت من أعداد . ويقول « رسل » تعليقاً على هذا التفكير
 الأفلاطوني إنه فاسد بما فيه من أغاليط ، من ذلك « أن كلمة الوجود ليست بذات
 معنى محدد ، أضف إلى ذلك أنه حتى لو اخترع لها معنى محدد ، لوجدنا أن ليس

للأعداد وجود — لأن الأعداد في حقيقة أسرها « تصورات منطقية »^(١) .
 إن القارىء لكثير جداً مما كتبه الفلاسفة المبتدئين ، أو أراد محاسبة هؤلاء الفلاسفة على المعاني الدقيقة التي ينبغي أن تكون لكل كلمة وكل عبارة ،
 لهش دهن بالغة مما يتحول إليه معظم ما كتبوه ، إذ أنه سرعان ما يتحول في
 ضوء التحليل إلى كلام لا دلالة له ولا معنى .

الفصل السابع

(٣) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

التحليل عند رودلف كارناب

١

« علمنا هو التحليل المنطقي لا الفلسفة » — هكذا يقول كارناب في تقديمه لمجموعة « وحدة العلم »^(١).

والفلسفة التي يبرأ منها « كارناب » هي الميتافيزيقا ، بالمعنى الذي يجعل الميتافيزيقا بحثا في أشياء لا تقع في مجال الحس ، مثل « الشيء في ذاته » و « المطلق » و « اللُّثْلُ الأفلاطونية » و « العلة الأولى للعالم » و « العدم » و « القيم الأخلاقية والجمالية » وما إلى ذلك^(٢).

غير أن « كارناب » إن تبرأ من الاشتغال بالفلسفة بهذا المعنى الميتافيزيقي ، فلا ضير عنده من قبول كلمة « الفلسفة » على شريطة أن تفهم الكلمة بمعنى التحليلات المنطقية للبارات اللغوية « فكل من يشاركنا وجهة نظرنا المعادية للميتافيزيقا ، يتبين له أن جميع المشكلات الفلسفية بمعناها الحقيقي إن هي إلا تحليلات لتركيبات لغوية »^(٣) ولما كانت التركيبات اللغوية التي تعنى الفلسفة بتحليلها ، هي في الأغلب ما تقوله العلوم المختلفة من قضايا ، أسكن أن نقول عن الفلسفة إنها منطق العلوم ، أى تحليل القضايا العلمية تحليلا يبرز طريقة تركيبها وصورة بنائها ، ليُتضح معناها .

(١) Carnap, Rudolf, The Unity of Science : ص ٢٩ .

(٢) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٧٨ .

(٣) نفس المرجع السابق : ص ٢٨٠ .

فليست الفلسفة منافسة للعلوم في موضوعات بحثها ، بل هي تخدم تلك العلوم بتوضيح قضاياها ؛ ومعنى ذلك أنه إذا كان عمل العلوم هو أن تقول أقوالا عدة في وصف الأشياء الطبيعية على اختلافها ، فعمل الفلسفة هو البحث في منطقت تلك الأقوال العلمية لتجلية غامضها ؛ فلم الحيوان — مثلا — يبحث في الحيوانات نفسها من حيث خصائصها وعلاقاتها بعضها ببعض ، وعلاقاتها بما ليس حيوانا ، الخ ، وأما الفلسفة في هذه الحالة فمهمتها تحليل العبارات التي قيلت في الحيوان^(١) — ولقد رأى « وتجنشتين » في الفلسفة هذا الرأي نفسه ، إذ قال إن « العمل الفلسفي هو في جوهره توضيحات ، فليست مهمة الفلسفة أن تلتجج لنا عددا من القضايا [التي تصف الأشياء] بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة »^(٢)؛ وتعليقا على قول « وتجنشتين » هذا ، يقول « كارناب » : « إنى أوافق وتجنشتين على أن منطق العلم (أى الفلسفة) ليست له جمل خاصة به ، إذ ينصب كلامه كله على طريقة تركيب الجمل التي قالها العلم ؛ وإذن فننطق العلم (= الفلسفة) لانهضيف إلى ميادين العلوم ميدانا جديدا »^(٣) .

وهذه التفرقة بين العلم وفلسفة العلم — القائمة على أساس أن العلم قضاياها تصف الظواهر الطبيعية وصفا مباشرا ، وفلسفة العلم قوامها البحث في قضايا العلم من حيث هي تعبيرات لغوية — أقول إن هذه التفرقة بين العلم وفلسفة العلم هي التي أخذ بها الأستاذ « آير » إذ قال في فصل عقده لشرح فلسفة العلم ما يلي : « الكتاب العلمي يتألف في جوهره من عبارات ، والكثرة الغالبة من هذه العبارات تتحدث عن أشياء ... لكفك يظلم أن تجد فيه كذلك عبارات ... [لا تصف أشياء] بل تفسر طريقة استعمال ألفاظ معينة ، أو تعلق على العلاقة للمنطقية القائمة بين عبارات أخرى واردة في الكتاب ، كأن تقرر عبارة ما بأن نظريتين مختلفتين

(١) المرجع السابق نفسه : ص ٢٧٧ .

(٢) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus : ص ٧٦ .

(٣) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٨٤ .

متعارضتان أو غير متعارضتين ، أو أن مجموعة من العبارات تأتي لتشهد بصدق مجموعة أخرى ، فهذه العبارات التي لا تشير إشارة مباشرة إلى مادة العلم الذي هو موضوع البحث ، بل تشير إلى مدركاته [الواردة في الجمل التي تصف الأشياء وصفا مباشرا] ، أو تشير إلى عبارات أخرى ، يمكن القول عنها بأنها ... هي فلسفة العلم ^(١) .

إذن فالهمة التي تضطلع بها الفلسفة عند الوضيين المنطقيين ، ومن بينهم « كارناب » الذي نحدثك الآن عنه ، هي التحليل — تحليل أية عبارة مما يقوله الناس بصفة عامة ، وتحليل العبارات العلمية بصفة خاصة ، وفي رأيهم ألا شأن لفلسفة بالعالم وما فيه من أشياء لأن ذلك من عمل العلماء ، كل عالم في المجال الذي اختص به ويخصص فيه ، فكما يقول « جون وِزْدَم » في عبارة مختصرة يصف بها الفلسفة اليوم : « لأن تفلسف معناه أن تحال » ^(٢) .

٢

ولعل أبرز طابع يميز العمل الذي أذاه « كارناب » في مجال التحليل هو اشتغاله بالسميوطيقا ^(٣) — أو علم الرموز — فقد أنفق في ميدانه شطرا كبيرا من جهده ، ووضع فيه المؤلفات الفنية ، التي تحتاج دراستها إلى تخصص وانقطاع ؛ إذ لم يعد أمر « الفلسفة » — باعتبارها تحليلا من هذا الطراز الرمزي للعقد الدقيق — صفحات تقرأها وأنت مسترخ على كرسيك ، تأخذ منها ما تشاء وتدع ما تشاء .

والسميوطيقا — أو علم الرموز — تنقسم ثلاثة أقسام ؛ هي :

(١) Ayer, A. J. The Philosophy of Science (Scientific Thought) ٢ in the 20 th Century, ed. by A. E. Heath

(٢) Wisdom, J., Payche : مجلد ١٣ ، ص ١٦٦ .

(٣) Semiotics ، وأقترح نقلها باللفظة « سميوطيقا » لنحتفظ بطلابها الأصل .

- ١ — البراجماتيقا^(١) ، وهى تبحث فى التشكلم نفسه باعتبار أداة الكلام .
- ٢ — السمانطيقا^(٢) ، وهى البحث فى مدلولات الألفاظ .
- ٣ — السنطاطيقا^(٣) ، وهى البحث فى العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها ، بغض النظر عن التشكلم وبغض النظر أيضا عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات .

وسنعرض لك الآن كل قسم من هذه الأقسام فى كلمة موجزة نشرحه :

١ — البراجماتيقا .

من أمثلة البحث البراجماتيقى فى الرموز وطرائق استخدامها ، التحليل الفسيولوجى للعمليات التى يؤدىها الجهاز العصبى والتى تؤدىها أعضاء الكلام كاللسان والأحبال الصوتية والحنجرة ؛ ثم التحليل السيكلولوجى للعلاقات التى تربط بين عملية الكلام — وهى ضرب من سلوك الإنسان — وبين سائر ضروب السلوك ، ثم الدراسة السيكلولوجية أيضا للمفاهيم كيف تختلف للفظ الواحد عند مختلف الأشخاص الذين يستخدمون ذلك اللفظ ؛ ثم الدراسات البشرية والاجتماعية لاختلاف المجموعات البشرية — كالأمم المختلفة ، والقبائل المختلفة ، والأعمار المختلفة ، والطبقات الاجتماعية المختلفة ، واختلاف الجنسين : الرجال والنساء ، وما إلى ذلك ، فى عادات الكلام ، إذ من الواضح أن طبائع هؤلاء فى طرائق التعبير ليست سواء .

فالبراجماتيقا هى — كما ترى — البحث فى الرموز اللغوية وهى ما تزال محصورة فى الإنسان الذى يستخدمها ، أعنى البحث فيها وهى لا تزال صورة من

(١) Pragmatics وقد آثرت ترجمتها بلفظة « براجماتيقا » ليكون استعمالها معينا من استعمال هذه الكلمة نفسها حين يقصد بها « مذهب الذرائع » .

(٢) Semantics

(٣) Syntax ، وكان يمكن أن ترجمها بعبارة « البناء اللغوى » لكنى أنضل « السنطاطيقا »

صوّر السلوك البشرى ، بغض النظر عن مدلولات تلك الرموز ، فنحن ها هنا نبحث في عادات بشرية وطلابع ، كأننا نبحث — مثلاً — في طرائق الناس المختلفة في الأكل ولبس الثياب .

وأهم ما يهمننا نحن من البحث البراجماتيقى للغة ، هو تعبيرها عن « عقائد » قائلها ، لأنك إن قلت جملة لتصف بها أمراً واقماً ، كانت العلاقة بين الجملة ومدلولها الخارجى علاقة سمانطيقية ، أما إن قلتها لا لتصف شيئاً فى الخارج ، بل لتعبر عن اعتقاد معين لديك ، فالعلاقة هنا بين الجملة وبين الاعتقاد الداخلى الذى جاءت الجملة لتعبر عنه ، هى علاقة براجماتيقية ، إذ هى عندئذ علاقة بين الجملة وبين حالة عقلية ، أو ميل شخصى عند قائلها ، والجملة الواحدة يقولها متكلمون مختلفون ، قد تعبر عن حالات عقلية مختلفة — مع أن مدلولها الخارجى واحد دائماً — ذلك لأن شخصين قد يقولان جملة معينة ، حين يقصد أولهما إلى قول الصدق ، على حين يقصد الآخر إلى قول الكذب ، فنندئذ تكون الجملة بالنسبة إلى الحالة النفسية عند القائل الأول ، مختلفة عنها بالنسبة إلى الحالة النفسية عند القائل الثانى^(١)

٣

٢ — السمانطيقا :

كان أول ما اتجه إليه « كارناب » من ميادين البحث ، هو الدراسة « السمانطيقية المنطقية » وحدها ، أعنى الدراسة التى تعنى بتحديد العلاقات التى تقوم بين الكلمة وسائر الكلمات التى تشترك معها فى بناء الجملة الواحدة ، إذ البحث « السمانطيقى » ينصرف إلى البناء اللغوى للغة دون الالتفات إلى ما وراء هذه الألفاظ اللغوية من مدلولات خارج للكلم أو داخله ، وأما وصفنا للبحث

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy ص ٢٤٨

الاستنتاجي الذي قام به « كارناب » في أول مراحل ، بأنه كان « منطقياً » — إذ أسميناه بالاستنتاجية المنطقية — فنقصده إلى القول بأن « كارناب » لم يُعنى بالتركيب اللفظي للغة معينة بذاتها — كاللغة الإنجليزية أو الفرنسية مثلاً — بل حاول أن يبحث التركيب الرمزي العام ، الذي تشترك فيه أية لغة كأنه ما كانت ، كأنما أراد بذلك أن يقول إن اللغة مهما تكن ، لابد منطقياً أن تبني عماراتها مرسكة على الصورة الفلائية والصورة الفلائية ، لكي تصالح أداة للفهم .

لكن « كارناب » لم يلبث أن وسع ميدان البحث في اتجاهين آخرين ، بحيث أصبحت اتجاهات بحثه ثلاثة ، إذ راح يبحث في اللغة من حيث مدلولات الألفاظ والعبارات ، ثم راح يبحثها كذلك من حيث علاقة العبارة بقائلها ، وإذن فلم يمد بحثه مقصوداً على بحث العبارة اللغوية من حيث كيفية بنائها كما كانت الحال عند المرحلة الأولى من حياته العلمية ، بل جاوز ذلك إلى مدلولات اللغة من جهة ، وإلى ارتباطها بالتكلم من جهة أخرى .

والأرجح أن « مويرس »^(١) كان أول من دعا إلى توسيع نطاق البحث اللغوي المنطقي في هذين الاتجاهين الجديدين ، إذ يقول إن « الرمز » يكون دائماً ذا علاقات ثلاث :

- (١) فهو متعلق أولاً بالشخص الذي يستخدمه ليرمز به إلى شيء ما .
- (٢) وهو متعلق ثانياً بالشيء الذي يرمز إليه .
- (٣) وهو متعلق ثالثاً بالرموز الأخرى التي قد تشترك معه في بناء صيغة أو عبارة — وهذه العلاقات الثلاث يطابقها ميادين ثلاثة في البحث ، هي على التوالي : (١) البراهماتيقا ، (٢) السمانطيقا ، (٣) الستنتاجيقا .

(١) هو عالم المنطق الأمريكي C. W. Morris في بحث له عنوانه :
Foundations of the Theory of Signs

وما اللفظة إلا مثل من أمثلة الرموز ، فالبحث فيها — إذن — لابد أن يتناول هذه الميادين الثلاثة إذا أريد له أن يكون وافياً شاملاً .

ومن هنا اتجه « كارناب » وجهته الجديدة في بحثه اللغوي المنطقي ، فبعد أن كان قاصراً على بحث العلاقة القائمة بين الرمز اللغوي وغيره من الرموز التي تشترك معه في عبارة ما (وهذا هو الستاتيقا) ، أخذ يوسع من نطاق بحثه إلى حيث يتناول الفرعين الآخرين ، وهما « السمانطيقا » و « البراجماتيقا » فهو يقول في كتابه « المدخل إلى السمانطيقا » : « إنني الآن أرى كثيراً من الأبحاث والتحليلات السابقة غير كاملة — ولو أنها صحيحة — ولا بد من إتمامها بتحليل سمانطيقى يقابلها ؛ إذ أن مجال الفلسفة النظرية لم يبد مقصوراً على الستاتيقا ، بل إنه كذلك يشمل كل تحليل آخر للغة ، بما في ذلك الستاتيقا والسمانطيقا ، بل ربما شمل البراجماتيقا أيضاً ^(١) » .

وبقول الأستاذ « كورنפורث » عن هذا التطور في البحث عند « كارناب » ما يلي : « لقد نجح كارناب بآدى ذى بدء في تناوله لفلسفة اللغة [من حيث تكوين عباراتها] متجاهلاً تجاهلاً تاماً أن للكلمات التي يبحثها معان ؛ أما الآن فلم يعد يقتصر على بحث القواعد التي تتحكم في البناء الصورى للغة ، بل أضاف إلى ذلك محاولة أخرى ، هي البحث في القواعد التي تجعل للعبارات معنى ؛ فبناؤه الفلسفى قوامه قواعد يزعم أنها تنطبق انطباقاً عاماً وضرورياً على أية لغة كائنة ما كانت ؛ وإذا فهمت هذه القواعد ، فقد فهمت طريقة استخدام اللغة على الوجه الصحيح ، وبالتالي فقد عرفت كيف تجنب الأخطاء الناشئة عن سوء استخدام اللغة ^(٢) » .

وما دام « كارناب » لا يريد يبيحه أن يقتصر على هذه اللغة المعينة أو تلك

(١) Carnap, R., An Introduction to Semantics : ص ٣٩ .

(٢) Cornforth, Maurice, In Defence of Philosophy : ص ٨٤ .

بل يريد له أن يكون عاماً وضرورياً ، ينطبق على أية لغة تصلح للتفاهم ، فلا بد أن يحول في تجريدات صرف ، لأنه لا يتناول لغة قائمة بذاتها ، بل يتناول لغة مجردة ، ومن ثم اتجه ناقدوه إلى التقليل من شأن عمله ، بأن وصفوه بأنه شبيه بأسكولائية المصور الوسطى ؛ « فجوهر طريقته الفلسفية هو أن يحول الفلسفة إلى أبحاث اسكولائية خاصة ببناء وقواعد شيء ليس بذى وجود حقيقى ، وأعنى به اللغة بصفة عامة ، فلا شأن لها بأية لغة حقيقية ، ولا بالحياة أو المجتمع »^(١) .

والحق أن « كارناب » يفرق منذ بداية بحثه السمانطيقى^(٢) بين ما يسميه « بالسمانطيقا الوصفية »^(٣) ، وما يسميه « بالسمانطيقا المجردة »^(٤) ؛ أما الأولى فتتناول اللغات التى وجدت فعلاً ، والتى تم بها التفاهم فعلاً بين أبناء هذه الأمة أو تلك — سواء ما كان منها قائماً إلى اليوم وما انقضى وانقرض — وهذه الدراسة كأيّة دراسة تجريبية أخرى ، إن هى إلا بحث فى كائن موجود ، نسجل أوصافه وقوانينه وفق ما نلاحظه ؛ وهذه الدراسة التجريبية للغة هى أقرب إلى « البراجماتيقا » منها إلى « السمانطيقا » بمعناها الصحيح ؛ لأنها تبحث فى الرموز اللغوية بالنسبة إلى طائفة من الناس يستخدمونها فعلاً ، أو استخدموها فعلاً فى زمن مضى ؛ فالسمانطيقا الوصفية تتناول من اللغة ألفاظها ونحوها وصرفها الخ .

وأما « السمانطيقا المجردة » — وهى موضع الاهتمام والنهاية عند كارناب — فهى التى لا تتعلق بلغة معينة بذاتها ، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الإنسان أداة للتفاهم ؛ وإذن فهى بحث منطقي لا تجريبي ؛ فكأنه فى بحثه للسمانطيقا قد انصرف إلى الجانب المنطقي منها ، بمعنى أنه لم يقف عند تحليل البناء اللغوى للغة معينة ، بل أراد أن يحلل البناء الرمزي لأية لغة يمكن تصورها

(١) نفس المرجع السابق : ص ٦٨ .

(٢) راجع كتابه An Introduction to Semantics .

(٣) Descriptive Semantics .

(٤) Pure Semantics .

أداة للتفاهم ؛ فكذلك هو الآن مهمم بالجانب المنطقي للسمانطيقا .
والبحث السمانطيقى يتناول كيفية الدلالة التى تكون للألفاظ ، كما يتناول
البحث فى معنى الصدق ، والبحث فى الاستنباط المنطقي ، أى كيف نستنبط
قضية صادقة من أخرى صادقة .

٤

ولكى نبحث فى كيفية الدلالة التى تكون للألفاظ ، ينبغي أولاً أن نفرق بين
نوعين من الكلام ، أو نوعين من اللغة ، يسميهما « كارتاب » على التوالى :
« بلغة الأشياء »^(١) و « لغة الشرح »^(٢) — فلفظة الحديث العادية هى « لغة
أشياء » أى أن الناس يستخدمونها ل يتحدثوا عن الأشياء التى يريدون أن يتحدثوا
عنها ، كما يقول المتكلم لسانه : « الكتاب على المنضدة » ؛ وأما إذا تحدثنا عن
هذه اللغة نفسها ، كأن أقول مثلاً عن اللغة العربية « إن ألفاظها لا تخرج عن
أن تكون اسماء أو فعلا أو حرفا » كانت هذه اللغة الجديدة « لغة شارحة » أو إن
شئت فقل إنها لغة ل لغة للأشياء التى من أجل وصفها والحديث عنها خلقت
اللغة بمعناها الأول .

« فإذا كنا نبحث ونحلل ونصف لغة ما (ولنرمز لها بالرمز « ل ») فإننا
بحاجة إلى لغة أخرى (ولنرمز لها بالرمز « ل٢ ») نصوغ فيها نتائج بحثنا فى
« ل » ، أو نصوغ فيها قواعد استخدام « ل » — فى هذه الحالة نسمى
« ل٢ » — لغة الأشياء ، ونسمى « ل٢ » لغة الشرح ... فلو كنا نصف
بالإنجليزية التركيب النحوى لغة الألمانية الحديثة أو اللغة الفرنسية الحديثة ، أو إذا

(١) Object Language

(٢) meta-language ، والترجمة الحرفية لهذه العبارة هى : « ما وراء اللغة »
والمقصود بها لغة تتحدث عن لغة أخرى ، وقد فضلت أن أسميها بالعربية « لغة الشرح »
أى اللغة التى تفسر بها لغة أخرى ، فإذا شرحت اللغة الإنجليزية باللغة العربية — مثلاً —
كانت اللغة العربية فى هذه الحالة « لغة شارحة » .

كنا نصف التطور التاريخي لصور الكلام ، أو نحلل المؤنثات الأدبية في هاتين اللغتين ، عندئذ تكون الألمانية والفرنسية بالنسبة لبحثنا متقن الأشياء ، وتكون الإنجليزية لغة الشرح ؛ وكل لغة كائنة ما كانت يمكن اتخاذها لغة أشياء ، وكل لغة فيها تعبيرات صالحة لوصف معالم اللغات يمكن اتخاذها لغة شارحة ؛ وقد تكون اللغة الواحدة لغة أشياء ولغة شرح في آن واحد ؛ مثال ذلك حين نتحدث بالإنجليزية عن النحو الإنجليزي أو الأدب الإنجليزي الخ ^(١) .

والسماطيقا من حيث هو بحث في دلالات الألفاظ والمبارات على معانيها ، يشتمل على الدراسات التي تترجم لغة الأشياء إلى لغة شارحة ؛ وبعبارة أبسط ، السماطيقا هي دراسة معاني العبارات اللغوية ، وإذن فمحور السماطيقا هو دلالة اللفظ على معناه ؛ وهذه الدلالة إن هي إلا علاقة قائمة بين اللفظ وبين شيء آخر مرموز له . يقع خارج حدود اللغة ؛ فكلية « المقاد » تدل على شخص بين الناس معين بصفات خاصة . وواضح أن هذا الشخص المشار إليه ، ليس كلمة من كلمات اللغة ، إنما هو شيء في عالم الأشياء — فالسماطيقا إذن هو ربط العلاقة الدلالية بين الكلمة أو العبارة ، وبين الشيء أو الحادثة المشار إليها في عالم خارج عن حدود اللغة بكل ما فيها من كلمات وعبارات .

فإذا أردنا بناء لغة محددة الدلالات ، جعلنا رمزاً خاصاً لكل مسمى على حدة ؛ ولما كانت للمسميات — أى الأشياء — ثلاثة أقسام : أفراد ، وصفات تصف الأفراد ، وعلاقات تربط كل فرد بغيره من الأفراد ؛ أمكن أن نتصور رموز لغتنا مقسمة إلى مجموعات ثلاث على النحو الآتي :

س_١ ، س_٢ ، س_٣ ، س_٤ ، س_٥ ، الخ وهي أسماء للأفراد
ص_١ ، ص_٢ ، ص_٣ ، ص_٤ ، ص_٥ ، الخ وهي أسماء للصفات
ع_١ ، ع_٢ ، ع_٣ ، ع_٤ ، ع_٥ ، الخ وهي أسماء للعلاقات

(١) Carnap, R., Introduction to Semantics : ص ٣ — ٤ .

حتى إذا ما تم لنا ذلك ، كانت كل عبارة لغوية مؤلفة من مجموعة من هذه الرموز ، وأمکن في كل عبارة أن نطابق بين التركيبية الرمزية وما تدل عليه خارج حدود الرموز .

٥

بعد أن نفرغ من وضع رموز دالة على مفردات الأشياء جميعاً — والأشياء إما ذوات فردة ، أو صفات ، أو علاقات — فإننا نكون بذلك قد مهدنا الطريق واضحاً جلياً لوضع قواعد الصدق لأنواع الجمل المختلفة ؛ فالجمل « (ص) س » — ومعناها الفرد المعين س ، موصوف بالصفة المعينة ص — تكون صادقة لو كان الفرد المعين المرموز له بالرمز س ، في عالم الأشياء موصوفاً حقاً بالصفة المعينة المرموز لها بالرمز ص ؛ فإذا لم نجد للرمز مرموزاً له كانت العبارة باطلة ، وإذا وجدناه لسكننا رأيناه غير موصوف بالصفة ص ، كانت العبارة باطلة أيضاً .

على أنه ليست العبارات اللغوية كلها من هذا النوع البسيط ، بل كثيراً ما تكون العبارة مركبة من عدة أجزاء بسيطة ، كأن نصل عبارتين بسيطتين برابطة المعطف أو بكلمة « أو » في مثل قولنا « إما أبيض أو أسود » ، أو بكلمة « إذا » في مثل قولنا « إذا غربت الشمس أضاءت المصباح » الخ ؛ فإننا لنحكم بالصدق على عبارة مركبة وجب أولاً أن نحلها إلى عناصرها البسيطة ، ثم نطابق بين كل عنصر بسيط ومقابل له في عالم الأشياء ، على النحو الذي أسلفنا ذكره . ومن هنا جاءت النظرية السمانطيقية في معنى « الصدق » حين نصف عبارة ما بأنها « صادقة »^(١) ؛ فكلمة « صدق » كلمة زائدة لا ضرورة لها ؛ لأن قولك عن عبارة إنها صحيحة مساو لقولك العبارة مجردة عن ذلك الوصف ، فقولك — مثلاً — « (القمر مستدير) عبارة صادقة » مساو لمجرد قولك « القمر مستدير » .

Cousin, D. R., Carnap's Theories of Truth (Mind, January 1960) (١)

ذلك لأننا إذا ما نطقنا بعبارة ، كان هنالك أمامنا شيان : الشيء الذى نشير إليه بالعبارة التى نطقنا بها ، والعبارة نفسها ؛ والفروض هو أن العبارة تصوير للشيء ؛ كأننا وضعنا أمامنا شيئاً وصورته ، وأصبحت كلمة « صادقة » بغير مدلول ، لأن الشيء المصور ليس فيه جزء اسمه « صدق » ، وإذن فعلى اسم بغير معنى ، أعنى أنها رمز لا موجب له ، فيجب حذفه^(١) .

وواضح أنه لواقصر باحث فى بحثه على التشكيلات اللغوية وحدها ، أعنى لو أنه اقصر على بحثه للطريقة التى تتكون بها العبارات اللغوية ، والطريقة التى يمكن بها اشتقاق عبارة من عبارة (وهذان هما قوام السنطاطيقا) لما كان هنالك حاجة إلى استخدام كلمة « صدق » أو كلمة « كذب » إطلاقاً ؛ إذ تبدأ الحاجة إلى استعمال هاتين الكلمتين ، حين نلتفت إلى عالم الأشياء والوقائع ، لنرى هل التركيبة اللغوية المعينة تصور أو لا تصور شيئاً من الواقع ؛ ولعل هذا هو ما حدا بـ « كارناب » أن يضيف بحثه السباطيقي إلى بحوثه الأولى فى السنطاطيقا ، أى حدا به إلى إضافة طريقة إدراك المدلولات إلى بحوثه الأولى التى اقتصر على تحليل التكوين اللغوى للمبارات ، بغض النظر عن مدلولاتها الخارجية .

لكن إذا كان صدق العبارة معناه مطابقتها للشيء الخارجى أو للواقعة الخارجية ، فإذا نقول فى صدق قواعد المنطق نفسها ، مع أن هذه القواعد صدقها ضرورى يستحيل عليه الخطأ ؟ خذ — مثلاً — قاعدة أن النقيضين لا يجتمعان ، فلا يجوز قبول عبارة كهذه « س ولا س » — هذه قاعدة « صادقة » بالضرورة ، فامعنى « صادقة » هنا ، مع أنه ليس هنالك فى عالم الأشياء ما نرجع إليه لنطابق بينه وبين قولنا إن « س ولا س لا يجتمعان » ؟

هنا يقول « كارناب » إن قواعد المنطق صادقة بمعنى أننا اتفقنا عليها ، حين

اتفقنا على رموز اللغة وطريقة استخدامها^(١) ، قواعد المنطق مختارة منا اتفاقاً ،
 وصدقها اتفاقاً^(٢) . كأن يفتق اثنان — مثلاً — على أن يفتاحا برمز معين مثل
 هذا الرمز « — » على أنه يعنى عدم وجود الشيء الذى يحىء هذا الرمز سابقاً
 لاسمه ، فإن قال أحدهما « — س » فهم الآخر أن س غير موجود ، فإذا وجد
 بعد ذلك أن الرمز « — » يدل دائماً على معنى معين ، لما جاز لها أن يعجبها ،
 لأن دوام معناها ودوام صدقها هو نتيجة اتفاقهما ، وقد كان فى استطاعتها أن يفتقا
 على خلاف ذلك ، كأن يفتقا — مثلاً — على أن الرمز نفسه دال على وجود
 الشيء الذى يحىء الرمز سابقاً لاسمه . فقولنا عن الصبارتين اليتيمتين : « نابليون
 ولد فى كورسكا » و « نابليون لم يولد فى كورسكا » إنهما جملتان متناقضتان ،
 أى أن الواحدة منهما تنفى الأخرى منطقياً ؛ معناه أننا اصطلاحنا بحكم القواعد
 التى تواضعنا عليها فى اللغة واستعمالها ، على أن كلمة النفي « لم » إذا وجدت فى
 جملة ، كان معناها أن الجملة تصبح متناقضة مع نفس الجملة إذا خلت منها ، بحيث
 يستحيل صدقهما معاً أو كذبهما معاً^(٣) .
 ولقد تعرض الأستاذ « آير » لهذه النقطة فشرحها شرحاً واضحاً^(٤) فتلخصه
 فيما يلى :

إن مما أدهته الحركة التحليلية فى الفلسفة خلال الخمسين سنة الأخيرة ، هو أنها
 أزالَت الإشكال الذى كان يظن أنه ملازم لقضايا المنطق الصورى والرياضة البحتة ،
 إذ كان رأى مجما على أن هذه القضايا صادقة بالضرورة ، لكن نشأت الصوبة
 حين أرادوا معرفة كيف أتبع للإنسان أن يعلم عنها أنها صادقة بالضرورة ؛ لماذا

(١) Introduction to Semantics : ص ٣٩

(٢) Carnap, R., Foundations of Logic and Mathematics : ص ١٢

(٣) Carnap, R., Introduction to Semantics : ص ١٤

(٤) Ayer, A. J. The Philosophy of Science (Scientific Thought in the

Twentieth Century, edited by Prof. A. E. Heath)

يكون العالم منطقياً؟ كيف أتيج لنا أن نوقن بأن قوانين المنطق لن تخالف الواقع؟ الجواب هو أنه لا معنى لقولنا إن العالم منطقي أو غير منطقي، إذ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوصف بكونه منطقياً أو غير منطقي استدلال عبارة من عبارة أخرى؛ والاستدلال المنطقي هو ما نجره وفق قوانين المنطق، وقوانين المنطق هي قواعد وضعناها للإجراء مثل هذا الاستدلال^(١).

إن قوانين المنطق يستحيل أن تتعارض مع الواقع، لأنها في ذاتها لا تقول شيئاً عن الواقع؛ إنما بتطبيقاتنا لقوانين المنطق نستطيع أن نشق عبارة صحيحة من عبارة أخرى صحيحة، لكن المنطق وحده ليس هو الذي يقول عن العبارة الأولى إنها صحيحة، لأن ذلك موكول إلى الخبرة وحدها؛ كل ما يستطيع المنطق أن يقوله هو أنه إذا صدقت عبارة — أو مجموعة عبارات — وصفية، فلا بد أن تصدق كذلك عبارة وصفية أخرى هي كذا وكذا.

لكن لماذا نلزم أنفسنا باشتقاق العبارة الثانية من العبارة الأولى؟ الجواب هو أننا إذا سلمنا بالعبارة الأولى الصحيحة ورفضنا أن نسلم بالعبارة التي تلزم عنها، فإننا نكون بمثابة من يناقض نفسه.

والسؤال الآن هو: ولماذا ينبغي لنا أن نجتنب مناقضة أنفسنا؟ أليس ذلك لأن العالم مكون على نحو يستحيل معه أن يصدق التناقض معاً؟ وإذا كان أمر العالم كذلك، فهو إذن عالم يجري على اتفاق مع قوانين المنطق... لكن الجواب على هذا كله هو أنه ليس ثمة ما يلزمنا بالأناقة قبل التناقض^(٢)، إنما هو اتفاق بيننا نشأ عن اتفاقنا على طريقة معينة نستخدم بها لغة التفاهم؛ إنما اتفقنا على أن يكون لأداة النفي « لا » معنى معين، بحيث إذا قلنا عبارة كهذه « ق ولاق » جاءت عبارة بغير معنى، أي لم نجد لها مدلولاً في عالم الأشياء، وليس ذلك لأن في طبيعة

(١) المرجع السابق، ص ٨

(٢) المرجع السابق، ص ٩

العالم نفسه ما يأبى ذلك ، بل لأننا نحن الذين صنعنا لنتقيا على نحو يجعل ضم القضية إلى نقيضها لا يفيد وصفاً شئاً .

إن قولنا إن « عدم اجتماع النقيضين » قانون من قوانين المنطق ، مساو لقولنا إننا اتفقنا على استخدام معين لأداة النفي ؛ وكان يجوز لنا أن نبنى نسخاً منطقياً آخر يخرج على هذا القانون — قانون عدم اجتماع النقيضين — إذ يجوز لنا مثلاً أن نبدأ ببناء المنطق الجديد باشتراطنا صدق « ق ولا ق » ثم نأخذ في استدلال النتائج من هذا الاشتراط الأولي ؛ وعندئذ يكون اجتماع النقيضين هو الصحيح ، وهو الذي ترتب على صدقه صدق القضايا التي تستدل منه ؛ وإذا بدا هذا القول مشكلاً غريباً ، فلأننا نظن أن علامة النفي ستظل في البناء المنطقي الجديد المقترح ، محتفظة بمعناها الحالي ، مع أنه واضح طبعاً أننا لو أبقينا لها معناها الحالي الذي يجعل عدم اجتماع النقيضين صحيحاً ، استحالة أن يكون اجتماع النقيضين صحيحاً أيضاً^(١) .

إننا في تكويننا للنقطة التي نقرر فيها بيننا أن تكون أداة للنظام ، نكون عندئذ أحراراً في أى القواعد نضع لهذه اللغة كي تكون أداة صالحة مستقيمة وافية موفية لأغراضها ؛ حتى إذا ما تمت هذه الخطوة لم يعد لنا مجال للاختيار ، وهاهنا — كما يقول كارناب — لا تظل مبادئ المنطق أسراً جزافاً ، بل تصبح ضرورة الصدق ؛ ويرجع صدقها الضروري هذا إلى أن القواعد السانطيقية ، التي استخدمناها في بناء العبارات ذوات الدلالة تكفي وحدها لبيان صدقها^(٢) ، فبادئ المنطق الصوري نتائج تلازم بالضرورة عن القواعد السانطيقية التي وضعت لتدخل على العبارات القوية معانيها ، ولما كانت هذه القواعد السانطيقية ثابتة أبداً ، كانت النتائج المترتبة عليها — أعني مبادئ المنطق الصوري — صادقة هي الأخرى صدقاً لا يخطئ^{*} .

(١) المرجع السابق ، ص ١٠

(٢) Carnap, R., Meaning and Necessity : ص ٢

خذ لذلك مثلاً هذا المبدأ الآتي من مبادئ المنطق الصوري : « إذا كانت كل ص_١ هي أيضاً ص_٢ ، ثم إذا كانت كل ص_٢ هي أيضاً ص_٣ ، فإن كل ص_١ تكون أيضاً ص_٣ » — هذا مبدأ نقول عنه إنه صادق بالضرورة ، لماذا ؟ لأنه مترتب على المعنى الذي اتفقنا عليه لكلمة « كل » وكلمة « إذا » ، وإذن فالصدق الضروري للمبدأ المنطقي السالف الذكر ، هو نتيجة تلزم حتماً عن قاعدة سمانطيقية وضعناها لاستخدام بعض الكلمات ^(١) ؛ إن مبادئ المنطق الصوري لا تتطلب — من أجل تصديقها — رجوعاً إلى الخبرة والملاحظة لما يجري في العالم الخارجي ، إذ فيم الخبرة وعلام الملاحظة إذا كنا لم نعد استخلاص نتيجة من قاعدة وضعناها نحن لتستقيم لنا معاني كلماتنا وعبارتنا ؟

٦

وما دنا في معرض الحديث عن صدق المبادئ المنطقية الصورية ، فيجدر بنا — استكمالاً للموضوع — أن نذكر رأياً لـ « كارناب » جديراً بالنظر والبحث .
يفرق « كارناب » بين شيئين هما : (١) « الوصف الشامل لحالة العالم » ^(٢) .
و (٢) « مدى صدق الجملة » ^(٣)

أما « الوصف الشامل لحالة العالم » فقد يكون وصفاً للحالة الواقعة فعلاً في لحظة زمنية معينة ، وقد يكون وصفاً لحالة يمكن الوقوع في أية لحظة زمنية ؛ وسواء كان هذا أو ذلك ، فلا بد أن يكون الوصف قوامه جملة مركبة من قضايا بسيطة كثيرة ، كل واحدة منها تصف فرداً من أفراد الكائنات بماله من صفات أو علاقات ؛ فافرض مثلاً ^(٤) أن اللغة التي نستخدمها ليس فيها إلا ثلاثة أسماء

(١) Cornforth, Maurice, In Defence of Philosophy : ص ٩٢

(٢) State - description

(٣) Range

(٤) اللؤل مأخوذ من Pap, A. Elements of Analytic Philosophy : ص ٣٠٤

لثلاثة أفراد، هي ا، ب، ح؛ وأن هنالك في العالم صفتين اثنتين هما صفتا «أزرق» و«بارد»، إذن فمن الممكن أن تكون صورة العالم متمثلة في «الوصف الشامل» الآتي: ا أزرق ولكنه ليس بارداً، ب أزرق وبارد معاً، ح لا هو أزرق ولا هو بارد.

وبديهى أنه إذا كان هذا هو «الوصف الشامل لحالة العالم» فهناك بُجْل تصدق فيه وُبُجْل أخرى تكذب فيه؛ فمثلاً الجملة القائلة بأنه «إما ا بارد أو ح بارد» صادقة، بينما تكذب جملة كهذه «ا وح كلاهما بارد».

وهنا تأتي فكرة «المدى»، فلكل جملة مدى من الصدق، يتسع لبعض الجمل ويضيّق لبعضها؛ «ومدى صدق الجملة» يقرره عدد «الأوصاف الشاملة لحالة العالم» — الفعلى منها والممكن على السواء — التى تكون الجملة صادقة فيها؛ فمثلاً مدى صدق الجملة «إما أزرق أو بارد» أوسع من مدى صدق الجملة «ا أزرق وبارد معاً»، لأن عدد «الأوصاف الشاملة لحالة العالم» التى يمكن أن تتصورها، والتى تصدق فيها الجملة الأولى أكثر من تلك التى تصدق فيها الجملة الثانية؛ ويمكن القول على وجه العموم إن مدى صدق الجملة يتناسب تناسباً عكسياً مع إمكان تنفيذها، أى كلما اتسع إمكان خطئها ضاق مدى صدقها.

وبهذا الذى قلناه نستطيع أن نفرق بين الصدق التجريبي والصدق المنطقي؛ فقولنا إن «سكان مصر عشرون مليوناً» صادق صدقاً تجريبياً، ومعنى ذلك أنه قول يطابق الحالة الواقعية، لكن يمكن تصور حالات لا حصر لمددها ممكنة الوقوع، ويكون فيها هذا القول خاطئاً؛ فقد كان يمكن أن يكون سكان مصر فعلاً ثلاثين أو أربعين أو خمسين مليوناً أو أى عدد شئت؛ وفى كل حالة من هذه الحالات الممكنة يكون قولنا إن «سكان مصر عشرون مليوناً» قولاً باطلاً؛ فالجملة التجريبية تصدق فى حالة واحدة فقط، هى حالة مطابقتها للحالة الواقعية فعلاً.

وأما الصدق المنطقي فيكون حين لا يمكن تصور حالة من الحالات الممكنة تنقضه وتفنده ؛ فالجملـة الصادقة صدقاً منطقياً ، تصدق في أى وصف يمكن تصوـره للعالم^(١) ؛ أى أن « مدى صدقها » يبلغ أوسع نطاق ممكن ؛ فقولنا مثلاً : « إذا كانت أ أكبر من ب ، و ب أكبر من ح ، كانت أ أكبر من ح » قول صادق صدقاً منطقياً ، لأنه يصدق في كل حالة ممكنة من حالات العالم ؛ فليس هناك « وصف شامل لحالة العالم » بحيث تكذب فيه هذه العبارة .

وقل هذا نفسه عن الجملة التي تكون باطلة منطقياً ، كالجملـة التي يكون فيها تناقض ، فعى جملة باطلة مهما يكن وصف العالم الذي تتصوره .

فجملة مثل « أ . إما أن تكون باردة أو ليست باردة » صادقة صدقاً منطقياً في كل عالم ممكن ، وجملة مثل « أ باردة وليست باردة معاً » باطلة بطائناً منطقياً في كل عالم ممكن .

ونحن نحكم على الجملة الصادقة صدقاً منطقياً بضرورة صدقها في كل الحالات ، دون حاجة منا إلى مراجعة العالم الواقع ، لا لأن فيها سرّاً عقلياً دفينا يجعلها لفرأ من الألفاظ ، بل لأن القواعد السانطيقية التي وضعناها لانتقنا تقيض ذلك .

٧

(٣) السانطيقا

قلنا إن ميادين البحث اللغوي المنطقي عند « كارناب » ثلاثة ، هي : البراجماتيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى قائله من حيث الحالة الجسمية والنفسية التي صاحبت النطق به ؛ والسانطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى دلالاته وإلى صدقه وصدق ما يشتق منه ؛ والسانطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى علاقة رموزه بعضها مع بعض ، بنض النظر عن قائله ، وبنض النظر عن دلالاته وصدقـه .

وقد أسلفنا القول في الجانبين الأول والثاني ، وسنوجز القول الآن في الجانب الثالث .

يقول « كارناب » إن اللغة تتميز من ناحية بنائها وتكوين عباراتها — أى من الناحية السنطاطيقية — بمجموعتين من القواعد تسمى وفهما : (١) قواعد التكوين^(١) و (٢) قواعد التحويل^(٢) — الأولى تبين كيف تتركب الجملة من الرموز اللغوية الجزئية ، والثانية تبين كيف نشقت جملة من جملة أخرى .

فمن قواعد التكوين نعرف كيف نبني الجملة البسيطة التي تتحدث عن جزئ واحد في واقعة واحدة ؛ فها هنا لا بد من رمز يرمز إلى فرد معين ، وليكن « س » ثم لا بد من رمز آخر يرمز إلى صفة معينة يتجسم بها ذلك الفرد ، وليكن « ص » أو إلى رمز ثالث يرمز إلى علاقة تربط ذلك الفرد بفرد آخر أو أفراد أخرى ، وليكن رمز العلاقة « ع » ورمز الفرد الآخر هو « م » — وبعد أن نفرغ من وضع الرموز لنسمى بها الأفراد والصفات والعلاقات ، يتسنى لنا أن نبني الجملة البسيطة بصورها المختلفة ، فنقول مثلا « (ص) س » — أى أن الفرد « س » موصوف بالصفة « ص » — أو نقول « س ع ص » — أى أن الفرد « س » مرتبط بالعلاقة ع مع الفرد ص .

ثم من قواعد التكوين أيضاً نعرف كيف نبني الجملة المركبة من جمل بسيطة ، بواسطة الروابط المنطقية مثل « أو » و « و » و « إذا » — كأن نقول مثلا : « (ما) ص (س أو) ح » — أى أن الفرد ص إما موصوف بالصفة ص أو بالصفة ح — أو أن نقول : « (ص) س ، و (ع) ل » — أى أن الفرد ص موصوف بالصفة ص ، والفرد ل موصوف بالصفة ع — وما دما قد رسمنا الطريق لتكوين الجملة البسيطة والجملة المركبة من رموز نعدها للأشياء والصفات

Formation (١)

Transformation (٢)

والعلاقات ، فقد رسمنا الطريق لتكوين العبارات اللغوية كلها .
 تلك هي قواعد « التكوين » ؛ أما قواعد « التحويل » فهي التي تخول
 لنا أن نشق جملة من جملة ، فمثلا إذا كان لدينا هاتان الجملتان : (١) « إما س
 أو ص » و (٢) « ليس س » جاز لنا أن نشق العبارة ص .
 ومن قواعد التكوين وقواعد التحويل معا ، نستطيع أن نلم باللغة كلها من
 حيث مبنى عباراتها ، وعلاقة الرموز اللغوية بعضها ببعض في الجملة الواحدة ،
 وعلاقتها بعضها مع بعض في الصيغ الرمزية المختلفة ؛ وواضح بالطبع أننا ما دمنا
 نحصر أنفسنا في دائرة هذه القواعد وحدها ، فسنظل في عزلة عن عالم الأشياء
 والحوادث ، ستحدد أنظارنا بحدود العبارة اللغوية وأجزائها ، فلا نتجاوز هذه
 الحدود إلى ما وراء العبارة اللغوية من مدلولات تحمل العبارة صميحة أو كاذبة ؛ وفي
 هذه الحدود السنتاطيكية حصر « كارناب » نفسه أول الأمر ، ثم خرج عن هذه
 الحدود حين وسع من نطاق بحثه ، بحيث شمل الجانبين الآخرين : جانب السنتاطيكا
 الذي يربط فيه بين العبارة ومدلولها الخارجي ، وجانب البراهماتيقا الذي يربط
 فيه بين العبارة وقائلها ، وبذلك تكمل جوانب البحث في منطق اللغة .

٨

يفرق « كارناب » بين ثلاثة أنواع من العبارات ، هي :

١ — عبارة شيطنة ، أي تتحدث عن شيء ما مباشرة دون توسط اسم ذلك
 الشيء ، كأن تضع على الورق بقعة خضراء ، وتكتب إلى جانبها كلمة أخضر ،
 على اعتبار أن يفهم القارئ ما يراه جملة « هذا أخضر » .
 ومن قبيل ذلك أيضاً تكتب — مثلا — الرقم ٤ وإلى جانبه تكتب عبارة
 « عدد زوجي » ؛ فعندئذ العبارة الوصفية « عدد زوجي » تصف الشيء الموصوف
 مباشرة وهو « ٤ » .

٢ — عبارة سنتاطيكية ، وهي التي تتحدث عن كلمة من كلمات اللغة ؛ كأن

تقول مثلاً « يكتب مكونة من أربعة أحرف » المهرم اسم يطلق على أثر مصري قديم في الجيزة » المقعد كلمة تقال عن أى شيء معد للجلوس .

٣ — عبارة تهذبذب بين النوعين السابقين ، فهي مصوغة على نحو يرم بأنها تتحدث عن شيء ما مباشرة (كأنها من النوع الأول) بينما هي في حقيقة أمرها تنتمي إلى النوع السنطاطيقي (النوع الثاني) — و أمثال هذه العبارات سنطلق عليها اسم (عبارات تتحدث عن أشياء أشباه) ^(١) .

« إلى هذا النوع [الثالث] الذى يقع وسطا [بين العبارات الشبيهة والعبارات السنطاطيكية] تنتمى مسائل كثيرة وعبارات كثيرة متصلة بالأبحاث التى يقال عنها إنها أبحاث فلسفية » ^(٢) .

« خذ مثلاً بسيطاً لهذا ، فافرض أننا فى مناقشة فلسفية عن فكرة العدد ، أردنا أن نقرر أن هنالك فرقاً جوهرياً بين الأعداد من جهة والأشياء (الطبيعية) من جهة أخرى ... قللنا هذه الجملة « خمسة ليست شيئاً لكنها عدد » (ج١) فظاهر هذه الجملة هو أنها تصف العدد خمسة بوصف معين ، شأنها ذلك شأن هذه الجملة الآتية : « خمسة ليست عدداً زوجياً بل هي عدد فردى » (ج٢) مع أن الجملة الأولى (ج١) فى حقيقة الأمر لا تقول شيئاً عن العدد خمسة ، بل هي خاصة بالكلمة (لا العدد) خمسة ؛ ويتبين هذا من الصيغة الآتية (ج٣) التى يمكن أن نحلها محل الجملة الأولى (ج١) : « (خمسة) ليست كلمة دالة على شيء ، بل هي كلمة دالة على عدد » — فبينما ج٢ عبارة شبيهة بالمعنى الصحيح [أى تتحدث عن شيء ما مباشرة دون وساطة كلمة دالة عليه] ترى أن ج١ عبارة تتحدث عن شبه شيء [أى توهم بأنها تتحدث عن شيء والحقيقة هي أنها تتحدث عن كلمة] ^(٣) .

(١) Carnap, R', Logical Syntax of Language : ص ٢٨٥

(٢) المرجع السابق . ص ٢٨٥

(٣) المرجع السابق نفسه ، فى الصفحة نفسها .

إننى أدعو القارئ إلى حصر انتباهه جيدا في هذه التفرقة التى يعبرها
«كارناب» ، أعنى التفرقة بين العبارة التى تتحدث عن شيء ، والعبارة التى
ليست كذلك ، فتوهم بأنها تتحدث عن شيء مع أنها تدور حول كلمة ؛ فهذا
الصف الثاني صنف زائف من الكلام ، وهو هام فى بحثنا هذا ، لأن ما يسمى
بالمشكلات الميتافيزيقية كله من هذا اللون الزائف الذى يدور الحديث فيه عن
«أشياء أشياء» على حين أنه يروم بنفي ذلك .
ولتوضيح هذه التفرقة بين الصنفين ، سنسوق عدة أمثلة مما أورده
«كارناب» فى هذا الصدد :

(ج) «محاضرة الأسس كانت عن بابل» — هذه عبارة ظاهرها هو
أنها تقرر شيئا عن بابل ، ما دام اسم بابل وارداً فيها ، مع أنها فى حقيقة الأمر
لا تقول شيئا على الإطلاق عن مدينة بابل ، بل تقول ما تقوله عن محاضرة الأسس ،
وعن كلمة «بابل» — فملنا بصفات مدينة بابل نفسها لا يتأثر قط بكون ج
صادقة أو كاذبة — وبما يدل على أن ج تحدثنا عن شبه شيء (لا عن الشيء
نفسه) أنها يمكن ترجمتها إلى العبارة الآتية ج : «فى محاضرة أسس وردت كلمة
«بابل» أو ورد تعبير مرادف لهذه الكلمة»^(١).

وتحويل الكلام على هذا النحو — من صورته الفاعضة إلى صورته
الواضحة — يسميه «كارناب» تحويلا للعبارة من الأسلوب المادى^(٢) إلى الأسلوب
الصورى ؛ ويقول إن العبارات الفلسفية [الميتافيزيقية] كلها ينكشف أسرها
بهذا التحويل ؛ فنعدنذ نرى أن كل ما يسمونه بالمشكلات الفلسفية ليس
إلا حديثا عن هذه اللفظة أو تلك ، وليست هى بالحديث عن هذا الشيء أو ذاك ،

(١) الرجوع السابق نفسه ، فى الصفحة نفسها .

(٢) الأسلوب المادى هو ضرب من الكلام يريد إثبات شيء عن «أ» فقرأه بنبته عن
«ب» التى تكون بينها وبين «أ» رابطة ما — وتطبيق هذا على موضوعنا الحاضر هو أننا قد
نريد وصف شيء ما بصفة ، فتوجه الوصف إلى الكلمة التى تدل على الشيء ، لما بين الشيء
واسم من علاقة .

بحيث يمكن مراجعة الأشياء لقبول الحديث أو رفضه .

وهناك عدة أمثلة لترجمة العبارات من أسلوبها المادى إلى أسلوبها الصورى^(١)

مثل ١ — (الأسلوب المادى) كانت محاضرة الأمس عن بابل

(الأسلوب الصورى) في محاضرة الأمس وردت كلمة « بابل » أو ما يرادفها .

مثل ٢ — (الأسلوب المادى) كلمة « الليث » تدل على الأسد

(الأسلوب الصورى) كلمة « الليث » وكلمة « الأسد » مترادفتان ، أى

يمكن إحلال الواحدة مكان الأخرى أينما وجدناها .

لاحظ أن الأسلوب الصورى في هذا المثل يوضح لنا كيف أن العبارة

الأولى (في أسلوبها المادى) لا تعنى منطقياً وجود شيء في عالم الأشياء ؛ فلو ثبت

أن ليس هنالك « شيء » في الخارج يقابل كلمة الأسد ، لظلت العبارة قائمة ، وهى

أن كلمة الليث مرادفة لكلمة الأسد .

مثل ٣ — (الأسلوب المادى) كلمة luna في اللغة اللاتينية تدل على القمر

(الأسلوب الصورى) هنالك ترجمة للغة اللاتينية إلى اللغة العربية ، يمكن

بها إحلال عبارات اللغة الأولى مكان عبارات اللغة الثانية ، وفي هذه الترجمة كلمة

« قر » في اللغة العربية هى التى تقابل كلمة luna في اللغة اللاتينية .

مثل ٤ — (الأسلوب المادى) الجملة « » في اللغة الصينية معناها

أن القمر كرى .

(الأسلوب الصورى) هنالك تقابل في الترجمة بين اللغتين الصينية والعربية ،

بحيث تكون الجملة العربية « القمر كرى » مقابلة للجملة الصينية « » ،

مثل ٥ — (الأسلوب المادى) هذا الخطاب خاص بابن المقاد

(الأسلوب الصورى) في هذا الخطاب ترد عبارة « ابن المقاد » أو ما في

معناها — لاحظ في هذا المثل أن المقاد قد لا يكون له ابن ، ومع ذلك تظل

(١) المرجع السابق نفسه ، ص ٢٨٩ ٢٩٠ .

هذه العبارة صادقة ، والذي يكذب هو الخطاب نفسه ، مما يدل على أننا كثيراً ما نصدقُ ظالماً نحن محصورون في حدود العبارات اللغوية نشير ببعضها إلى بعضها الآخر ، حتى إذا ما خطونا خطوة أخرى وحاولنا مطابقة هذه العبارات على الواقع الخارجي وجدناها لا تصور شيئاً .

هكذا يأخذ « كارناب » في سرد الأمثلة التي توضح ما يعنيه بالأسلوبين المادى والصورى في الحديث ، وكيف أن الأسلوب الصورى يكشف عن الزيف المستور في الأسلوب المادى ؛ والذي يهمننا من هذا كله أن العبارات التي نقولها كثيراً ما توهمنا بأنها تتحدث عن أشياء ، وإذا هي لا تخرج عن كونها حديثاً عن كلمات ، وإذن فلا يكون لنا الحق — بناء على تلك العبارات وحدها — أن نزم شيئاً عن الواقع الخارجي .

وهذا واضح بصفة خاصة في العبارات الفلسفية ، « فالحق أنه كثيراً ما تنشأ مواضع للغموض في الكتابات الفلسفية . . . وذلك راجع إلى حد كبير إلى استخدام الأسلوب المادى في الحديث بدل الأسلوب الصورى . . . إذ العبارات الزائفة [التي تتحدث عن أشياء] تغفلنا فتوهمنا بأنها تعالج أشياء خارج نطاق اللغة ، مثل الأعداد والأشياء والصفات والظواهر والوقائع والمكان والزمان وما إلى ذلك ، مع أن حقيقة الموقف الذي نعالجه هي أن الأمر كله أمر عبارات لغوية وما بينها من روابط . . . وإنما يخفى ذلك عن أبصارنا بسبب استخدامنا للأسلوب المادى في الحديث ، ولا تبصيح حقيقة الأمر إلا بترجمة ذلك إلى الأسلوب الصورى ، أو بعبارة أخرى ، ترجمته إلى عبارات سنطاطيقية تتحدث عن اللغة التي نستخدمها »^(١) .

وينشأ الغموض في استخدامنا الأسلوب المادى ، لأن هذا الأسلوب يجعل المدركات التي يتحدث عنها مطلقة ، كأنما هي مدركات تحتفظ بمعانيها بالنسبة إلى

(١) Carnap, R., Logical Syntax of Language : ص ٢٩٨ — ٢٩٩ .

كل لغة مهما تكن ؛ مع أنك — لكي يكون حديثك واضحاً دقيقاً — لا بد من تعيين نوع اللغة التي تريد أن تفهم كلامك بالنسبة إلى قواعدها ومواضعاتها ؛ لأن الكلام قد يكون خطأ إذا نسبناه إلى لغة الحديث الجارية ، صواباً إذا نسبناه إلى لغة العلم المتفق عليها بين العلماء .

وكثير جداً من مشكلات الفلسفة ينشأ بين المذاهب المختلفة لأن متحدثاً في مذهب ما يقصد إلى استعمال لغة معينة ، بينما المتحدث في المذهب الآخر يقصد إلى استعمال لغة أخرى ؛ وبهذا يكون الخلاف بينهما اختلافاً في طريقة التعبير ، لا اختلافاً على حقيقة موضوعية خارجية .

خذ مثلاً هذا الخلاف المشهور : هل الشيء الذي أدركه — كالقلم الذي في يدي الآن مثلاً — مركب من معطيات حسية ، أم هو مركب من ذرات مادية خارج حواسي ؟

لواننا وضعنا أقوال المذهبين في أسلوب صوري يوضح نوع اللغة المستعملة في الحديث ، لنبين ألا تناقض بين الرأيين ؛ فالرأيان هما :

(ب) الأسلوب الصوري	(ا) الأسلوب المادي
<p>١ — كل جملة ترد فيها لفظة دالة على شيء تساوي مجموعة من الجمل الخالية من الألفاظ الدالة على أشياء ، إذ تشتمل فقط على ألفاظ دالة على معطيات حسية .</p>	<p>١ — الشيء مركب من معطيات حسية .</p>
<p>٢ — كل جملة ترد فيها لفظة دالة على شيء تساوي مجموعة من الجمل المشتتة على أحداثيات مكانية زمانية (بالمعنى المفهوم في علم الطبيعة) .</p>	<p>٢ — الشيء مركب من ذرات .</p>

هذان رجلان ، يقول الأول قولاً ، ويقول الآخر قولاً آخر ، فلو اقتصرنا على استخدام الأسلوب للمادى لظهر بينهما خلاف ، أما إذا استخدمنا الأسلوب العنبرى لتبين ألا تعارض بين قوليهما ؛ لأن الأول بمثابة من يقول : أنا أستطيع أن أحول الجملة التى فيها لفظة « قلم » إلى مجموعة من الجمل أستغنى فيها عن لفظة « قلم » وأستعمل بدلها المعطيات الحسية التى أدركها ، من لون وصلابة وشكل الخ ؛ وأما الثانى فهو بمثابة من يقول : إنى أستطيع أن أحول الجملة إلى مجموعة جمل أستغنى فيها عن لفظة « قلم » وأستبدل بها أبعاداً مكانية ووزناً الخ — إنه لا تعارض بين الرجلين ، كل ما فى الأمر أن كلا منهما يتحدث بلغة تختلف عن اللغة التى يتحدث بها زميله ؛ الأول يقصد بلفظة « قلم » غير ما يقصده الثانى ، فكل منهما صواب بالنسبة إلى اللغة التى يتحدث بها^(١) .

وخذ مثلاً آخر مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، تعجب أشد العجب كيف اسقفت من الفلاسفة كل هذا الجزء الذى استنفدته ، وأهنى بها مشكلة العلاقات — فهل العلاقات التى نراها قائمة بين الأشياء حقيقية أم وهمية ؟ فإنا أرى الآن ساعة على مكنتى ، وهى قائمة إلى يمين المصباح وهكذا ، والسؤال مرة أخرى هو : أحقيقة أن العالم مكون من عدة أشياء بينها علاقات على نحو ما أرى ؟ أم أنه فى حقيقته كائن واحد لا كثرة فيه ، وبالتالي لا علاقات بين أجزائه ، وإذن فهذه العلاقات التى أراها بين السكّرة الموهومة هى أيضاً وهمية من خلق الإنسان ؟

أما أنصار المذهب المثالى^(٢) فيأخذون بهذا الرأى الثانى الذى ينكر السكّرة وينكر العلاقات بينها ؛ وطريقتهم فى تأييد مذهبهم هذا هى أن يبينوا لك أنه لو فرضنا جدلاً وجود العلاقات بين الأشياء لوقفنا فى تناقض ، مثال ذلك :

(١) راجع المصدر السابق نفسه ، ص ٣٠١ .

(٢) خير مثال ترجع إليه فى هذا هو « برادل » ، فافهم الفصل الثالث من كتابه :

Appearance and Reality

والد المقاد مرتبط ارتباطاً ضرورياً بالمقاد ، لأنه محال أن نتصور الوالد بغير تصور الولد ؛ على أن والد المقاد هذا قد يكون مالكا لأرض وقد لا يكون ؛ فلكيته للأرض صفة عرضية ؛ ثم انتقل إلى هذه القطعة من الأرض التي أمامنا ، فمالك هذه الأرض مرتبط ارتباطاً ضرورياً بهذه الأرض ، إذ يستحيل أن نتصور المالك دون أن نتصور ما يملكه ؛ على أن مالك هذه الأرض قد يكون والد المقاد وقد لا يكون ، فأبوته للمقاد صفة عرضية .

غير أنه ربما اجتمعت الصفتان في شخص واحد بعينه ، فيكون شخص معين والد المقاد ومالكا لهذه الأرض في آن معا ؛ وها هنا يقول أصحاب المذهب المثالي : إننا في هذه الحالة نجد أن صفة امتلاك الأرض أصبحت بالنسبة لهذا الشخص الواحد صفة ضرورية وصفة عرضية في وقت واحد ، وهذا تناقض ؛ ولا نجتنب هذا التناقض إلا بإنكار ما افترضناه أولاً ، أى بإنكار أن هناك كثرة من أشياء بينها علاقات .

وموضع الخطأ عند أصحاب المثاليين في هذه المشكلة ، هو استخدامهم للأسلوب المادى في الحديث ، ولو استعملوا الأسلوب الصورى لا نكتشف لهم الخطأ عن حقيقة الموقف : فالحقيقة هي أن كلمة « المقاد » لا المقاد نفسه هي التي ترتبط بعبارة « والد المقاد » لا بالوالد نفسه ؛ وكذلك عبارة « هذه الأرض » لا قطعة الأرض نفسها ، هي التي ترتبط بعبارة « مالك هذه الأرض » فالأمر كله روابط بين ألفاظ وعبارات لا بين الأشياء التي تمثلها هذه الألفاظ والعبارات ؛ وبالتالي فلا إشكال هناك عن حقيقة العالم الخارجى ^(١) .

(١) Carnap, R., Logical Syntax of Language : ص ٢٠٤

دلیل

آبامط منطقية ۱۸۸ — ۲۰۰

آوجدن ۱۲۷

آینمیین ۱۹

(ب)

بارکلی ۱، ۳۴، ۳۵، ۹۷، ۱۴۶
بارمنیدس (مهاورة) ۳۳، ۱۲۵، ۱۹۹
بارنز (دکتور) ۸۴
براجاطیقا ۲۰۴ وما بعدها
برادل ۱۲، ۱۳، ۸۰، ۸۳، ۱۲۵
برود (دکتور) ۱۴۲
برهان ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳
۱۴۴، ۱۲۱، ۹۷، ۶۵

بعدي ۵۳

بالتام ۱۴۶

پوپر ۱۹۵

پیتان ۱۳۲، ۱۳۳

پیرس (شارل) ۱۲۲

پیرسن (کارل) ۱۴۶

بیکن ۴۴ — ۴۶

(ت)

تاریخ ۹۲، ۹۳، ۹۴
تحصیل حاصل ۷۹، ۸۱، ۸۷، ۸۸
۹۲
تحقیق ۸۵ وما بعدها
تحقیق ضعیف ۹۲
تحقیق قوی ۹۲
تحقیق مباشر ۹۵، ۹۶، ۹۷
تحقیق غیر مباشر ۹۵، ۹۶، ۹۷
تحلیل (القضية) ۵۳، ۷۸، ۷۹، ۸۱
۱۹۵

(۱)

آیر ۳۴، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶
۲۱۳، ۲۰۲، ۱۷۸
ایندیز ۱۹۴، ۱۹۵
اتصال مباشر (هند رسل) ۱۸۰، ۱۸۱
اتفاق (فی الرأی) ۱۱۴ وما بعدها
اختلاف (فی الرأی) ۱۱۴ وما بعدها
أخلاق ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۵۸، ۱۱۲
وما بعدها
إرادة ۱۵
أرسطو ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۳۶
۱۴۶، ۷۴، ۷۳، ۷۱، ۷۰
استنتاج ۱۴۲
استحالة ۸۹ وما بعدها ۱۲۹
اسکولائیة ۲۴، ۲۵، ۲۰۸
اسم إشارة ۷۶
اسم علم ۷۶، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳
۱۹۱، ۱۸۲، ۱۷۸، ۱۷۴
اسم کلی ۱۹۳
أشیاء قضایا ۹۷
أشیاء مدرکات ۷۶، ۱۰۵
أشداد ۱۵۳
أفلاطون ۵، ۳۳، ۳۶، ۱۲۵
۱۴۶، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۷۱
۱۹۳
إلیدس ۴۳
إفریطش ۱۹۴
الله ۱۵، ۳۹، ۴۸، ۵۰، ۶۱
۱۴۱، ۷۴، ۷۱
إلیاذة ۱۷۴، ۱۸۲
أندرونیوس ۷۰

خلود ٤٨ ، ٥٠
غير ١١٠ وما بعدها ، ١٥٠ ، ١٨٧

(د)

دالة قضية ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،
١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ،
١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ،
١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ،
الدلالة المفهومة ١٨٩ هامش ، ١٩٠ ،
دوجاطينية ٦١ ، ٦٢ ،
ديالكتيك ٣٣ ،
ديكارت ٤٣ ، ٦٢ ، ٩٨

(ذ)

ذات ٧٥ ، ٧٧ ، ٩٧
ذاتية ٥٩ ، ٦٠

(ر)

رانزي ١٤٨ ، ١٦٤ ، ١٧٥ ،
رايشلنخ ١٤٠ ،
ولفاردز ١١٣ ، ١١٧ ، ١٢٧ ،
رؤس (سير ديفيد) ٧٤ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ،
رسل ١٩ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ١٢٣ ، ١٤٠ ،
١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٦٢ ، ٢٠٠ ،
رض كامل ١٧٨ ،
رض ناقص ١٧٧ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ،
١٨٦ ، ١٨٧ ،
روح ٦٠ ، ٦٥ ، ١٥ ، ١٤٣ ، ١٧١

(س)

سارتر ١٣٢ ،
سببية ١٨ ، ٢٢ ، ٣٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ،
٥٩ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ،
سينوزا ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٥ ، ١٣٦

تحليل فلسفي (تميزه من التحليل المنطقي)
١٥٥ وما بعدها ، ١٦١ ،
تحويل (قواعد هند كارناب) ٢١٩ وما
بعدها

تجريد ٧١ ،
ترالسندتالي ٤٩ ، ٥٦ ،
تركبي (للأضحية) ٥٣ ، ٧٨ ، ٧٩ ،
٨١ ، ١٩٥ ،
تصورات منطقية ٢٠٠ ،
تضاليف ١٥٤ ،
تعريف ١٤٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢ ،
تصميم ٥٧ ، ٧١ ،
تكوين (قواعد هند كارناب) ٢١٩ وما
بعدها
تورشلي ٤٦

(ج)

جاليليو ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٦ ،
جاعة فينا ١٤٠ ،
جال ١١٠ وما بعدها ، ١٥٠ ، ١٨٧ ،
الجمهورية ١٤٦ ،
جلس ٧١ ، ٧٢ ،
جوش ١٦ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٨١ ،
١٩٣

(ح)

حاضرات حسية ١٠ ، ١١ ،
حس ١٣ ، ٨٢ ، ٩٨ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،
١٣٩ ،
حرية ٤٨ ، ٥٠ ،
حكمة (عند أرسطو) ٧١ ، ٧٣ ،
حلي (جدة) ١٢٠ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ،

(خ)

خداغ الحواس ٩٣

شيان أمين ٤٩

عدد ٧١، ١٥٦، ١٨٣، ٢٠٠

عدم ٢٢، ٦٩، ١٠٨، ١٥١، ٢٠١

عقل ٥٠، ٦٢، ٨٣، ٨٤، ٨٨

٨٩، ١٢٥، ١٨١، ١٨٦، ١٨٧

المقل النظرى ٥٠، ٥١

علامات ١٤٩، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٦

١٩١

العله الأولى ٢٠١

العلم الأول (هند أرسطو) ٧٠، ٧٣

عنصر ٥، ٦، ٧، ١٨، ٢٠، ٣٤

٣٥، ٥٩، ٩٧، ١٠١، ١٠٥

١٠٦، ١٢٥

(ف)

فاعلية ٣٠، ٣١، ٣٢

فر ١٩١

فرض ٦٠، ٦١، ٦٥، ٦٧

فرض سابق ٣٧ وما بعدها ٦٤، ٦٥

٧١

فلسفة العلوم ٢٠١ — ٢٠٣

الفهم المشترك ١٤٢ وما بعدها ١٦٠

فئات ١٨٢ — ١٨٧، ١٩٠، ١٩١

١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧

فئة ذات عضو واحد ١٨٤

فئة فارغة ١٥٢، ١٨٤

فيزيقا (كتاب أرسطو) ٧٠

(ق)

قانون ٦٥، ٦٦، ٨٩، ٩٠، ٩٢

قيل ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦١

قضية ٣٣، ٣٤، ٦١، ٦٨، ٨١

٨٦، ٩٢، ٩٤، ٩٨، ١١٩

١٣٤، ١٣٥، ١٤٢، ١٤٩

١٥٢، ١٦٨، ١٧١، ١٨١

سقاط ٣١، ٣٢، ٣٦، ٤٠، ١٤٦

سماتيقا ٢٠٤ وما بعدها إلى آخر الفصل

سماتيقا وصفية ٢٠٨

سماتيقا مجردة ٢٠٨

سمبوتيقا ٢٠٣ وما بعدها إلى آخر الفصل

سنتاطيقا ٢٠٤ وما بعدها ٢١٨ — ٢٢٧

سر (الدكتوروة روث) ١٦

(ش)

شرطية (جمله) ١٢٠

شليك (مورتر) ١٤٨

شوء (تحليل الكلمة) ٧٦

الشئ في ذاته ١٦، ٢٢، ٥١، ٨٣

١٠٥، ٢٠١

شيكسبير ١٦٣

(ص)

صدق (النظرية السامطيقية) ٢١١ وما بعدها

(ط)

طاليس ٤٦

طه حين ١٧٢، ١٧٣

(ظ)

ظواهر ٥١، ١٠٦، ١٢٣

(ع)

العالم الخارجى ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠

عبارة وصفية ١٦٢ — ١٨٢، ١٨٣

١٨٥، ١٨٧

العبارة الوصفية العامة ١٦٤ — ١٧٢

١٧٩، ١٨٠، ١٨١

العبارة الوصفية الخاصة ١٧٢ — ١٧٩، ١٨٠

(م)

- ماخ ١٤٦
 ماسدق ١٨٣
 مبادئ أولية ٥٩ — ٦٨
 مثال أفلاطون ٨٨ ، ١٧١ ، ١٩٣ ، ٢٠١
 مثالي ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٥
 مجموعة غير مشروعة (عند « وابتعد »
 و « درسل ») ١٩٥ ، ١٩٧
 محول ٣٣ ، ٣٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥
 ١٥٣ ، ١٥١
 مدرك زائف ٧٦
 مدى (في نظرية الأنماط النقطية) ١٩٠
 مسلمات ٦٠
 مشكلات فلسفية ٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٥ ، ٢٩ ، ١٦
 مصطفى عبد الرازق ٢٩ ، ٧٥
 مطلق ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٦٩ ، ٧٤ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٨١ ، ٢٠١
 المظهر والحقيقة (كتاب برادلي) ١٢
 معرفة ٢٢ ، ٣٤ ، ٦٣ ، ١٧٣ ، ١٢٤ ، ١٨٠ ، ١٨١
 معنى كل ٨
 مفهوم ١٨٣
 مقولات ٦٥
 مل (ستيفرات) ١٢١ ، ١٤٦ ، ١٤٧
 مليتس ٣٢
 المنطق الرمزي ١٧٠
 مور ١٥ ، ١٧ ، ٣٠ ، ١٣٧ ، ١٤١ —
 ١٦١ ، ١٧٦ هاشم
 مورس ٢٠٦
 موضوع ٣٣ ، ٣٤ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٩١
 ميتافيزيقا (كتاب أرسطو) ٧٠
 ميونخ ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨

١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٦ ،

١٩٨

- قضية ابتدائية ٥٢ ، ٥٣
 قضية أولية ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٥٨ ، ١٦٨
 قضية بديية تحليلية ٥٥ ، ٥٤
 قضية بديية تركيبية ٥٥
 قضية ثانوية ٥٢ ، ٥٣
 قضية قبلية تحليلية ٥٣ ، ٥٥
 قضية قبلية تركيبية ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦
 قيمة (في حالات القضايا) ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٨
 قيم (في الأخلاق والجمال) ٢٢ ، ١١٠
 وما بعدها ١٥٠ ، ٢٠١

(ك)

- كارناپ ٧ ، ٣٠ ، ٧٦ ، ١٠٨ ، ٢٠١ —
 ٢٢٥
 كانت ١٦ ، ٣٦ ، ٣٧ — ٨٣ ، ١٤٦
 كمية ٧٢
 الكندي ٢٩
 كورنلورث ٢٠٧
 كيهبرج (مدرسة فلسفية) ١٤٣

(ل)

- لانجر (سوزان) ١٩
 لاهوت ٧١ ، ٧٣
 لغة الأشياء ٢٠٩
 لغة الفرح ٢٠٩
 لفظ بنائي ٧٥ ، ٩٩
 لفظ شئ ٧٥ ، ٩٩
 لوك ٣٤ ، ٣٥ ، ١٤٦
 لينتر ٩٨ ، ١٢٥

وايتهد ١٩٥ ، ١٩٧
وتنجشتين ٣ ، ٩ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٧ ،
١٤٨ ، ٢٠٢
واجب ٥٨ ، ٥٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٨
وجود (علم — عند أرسطو) ٧٣
الوجود ٧٥ ، ٧٦ ، ٩٧ ، ١٠٧ ، ١٥٩ ،
١٥٣ ، ١٦٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ،
١٩٩
الوجود الخالص ٧٣ ، ٧٤
الوجود الضمني ١٧٩ ، ١٨٢
الوجودية ١٣٢
وزدم ١٤٨ ، ٢٠٣
وصل (نوع من المعرفة عند رسل) ١٨٠ ،
١٨١
وضعية منطقية ١٦ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٥٠ ،
٥١ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٨٣ ، ٨٤ ،
٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٥ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،
١٣٨ ، ١٤٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٣
ويثري ١٧٥ وما بعدها ، ١٧٩ ، ١٨٠ ،
١٨٢

(ي)

يودنج ١٣٤

(ن)

نابليون ٩٤ ، ١٦٩ ، ١٩٧
نفس ٣٥ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٨١ ،
١٨٧
نقد (عند كانت) ٣٧ — ٦٨ ، ١٤٦
نقد العقل الخالص ٣٧ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ،
٤٨ ، ٥٠
النشان ٨٩ ، ٩١ ، ٢١٤ ، ٢١٥
نوع ٧١ ، ٧٢
نيوتن ١٩ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧

(هـ)

هاملت ١٦٩
هيجل ٩٧ ، ١٢٥
هوسر ١٧٤ ، ١٨٢ ، ١٨٣
هوية ٣٤
هيدجر ١٠٨
هيوم ٢٥ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٦٥ ، ١١٩ ،
١٤٦

(و)

واقعية ١٤٤ ، ١٤٥

رقم الإيداع ٩٢/٧٨٧٢
I.S.B.N 977 - 09 - 0161 - x

مطابع الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ - فاكس : ٣٩٣٤٨١٤
بيروت : ص ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٣٥ - ٨١٧٢١٣

مكتبة د. زكاري نجيب ملاحود

جدة العبيط	اللعقول واللامعقول في تراثنا الفكري
القوميدنا الأرضية	الفتار ومواقف
مواقف من المبتاقيينا	تجديد الفكر العربي
شروق من الغرب	لغاتنا في مواجهة العصر
قصة نفس	محدث جديد أو العكازة
قصة عقل	مواقف جديدة
قيم من التراث	من رؤية فلسفية
في مفترق الطرق	في حديثنا المعاصر
عن الحرية اتحدث	في فلسفة الفهم
رؤية إسلامية	عنا العصر وثقافته
في تحديث الثقافة العربية	عموم الفيلسوف
بذور وجذور	قشور وليل
حصاة السنين	عربي بين ثقافتين
	حياة الفكر في العالم الجديد

دار الشروق